

2-92 3



SZELLELEM ÉS ÉLET

szerkeszti:
BARTÓK GYÖRGY

4

FAUST ÁGOSTON: Rickert Henrik filozófiája
ÚJSZÁSZY KÁLMÁN: Az „időbeli“ és az „időli“ ember
VAS TIBOR: A tiszta jogtan és a szemléleti jogelmélet
BARTÓK GYÖRGY: Egy új erkölcsfilozófia
Elvek — Könyvek — Folyóiratok
Kurze Auszüge



SZELLEM ÉS ÉLET

SZERKESZTŐSÉGE: SZEGED, I. FILOZÓFIAI INTÉZET

BARTÓK GYÖRGY KEZÉHEZ: BAROSS-UTCA 2.

FELELŐS KIADÓ: BARTÓK GYÖRGY

KIADÓHIVATAL: KECSKEMÉT, POSTAFIÓK 146.

MEGJELENIK ÉVENTE NÉGYSZER

ELŐFIZETÉSI DIJ:

EGY ÉVRE 8 PENGŐ; EGYETEMI ÉS FŐISKOLAI HALLGATÓKNAK 4 PENGŐ

FŐBIZOMÁNYOS: STUDIUM-KÖNYVKERESK. BPEST, IV., KECSKEMÉTI-U 8.

E FÜZET MUNKATÁRSAI:

Dr. August Faust egyetemi tanár, Tübingen

Dr. Újszász Kálmán főiskolai tanár, Sárospatak

Dr. Vas Tibor, Szeged

Bartók György egyetemi tanár, Szeged

A CÍMLAPOT TERVEZTE BUDAY GYÖRGY

I. ÉVFOLYAM, 4. SZÁM

SZEGED, 1936. DECEMBER

4.02.

Rickert Henrik filozófiája

1936. július 25-én hunyta le örökre a szemeit Heidelbergben Rickert Henrik, a filozófus.¹ Életműve azonban nem mult el nyomtalanul. Gyakran jártak el vele úgy, hogy műve egészéből kiszakítottak egyes gondolatokat (pl. a természettudományok és a kultúrtudományok feltűnést keltő megkülönböztetését) a nélkül, hogy filozófiai rendszerét, mint egészet, megértették és méltatták volna. Az ezen egyoldalúság nyomán szükségkép támadt félreértések azután arra vezettek, hogy Rickertet gyakran, minden fenntartás nélkül az újkantianizmusba foglalták bele, sőt megtették pusztá noetikuskak vagy logikusnak ha éppen nem racionalistának vagy intellektualistának. Minden ilyen minősítés azonban súlyos tévedés.

Ami Rickertet Kanttal összeköti, az nem az ismeretelmélet „formalizmusa“, még kevésbbé „a tiszta teoretikus ész“ túlbecslése, hanem, amint Rickert maga mondja, épp „a gyakorlati ész primátusának világnézetünk szempontjából döntő jelentőségű tana“. Első nagyobb művében (*Gegenstand der Erkenntnis*, 1892, 6. kiad. 1928.) Rickert ennek a tannak adja az „ismeretelméleti megalapozását“, azaz ő nem úgy jár el, mint Kant, aki előbb különbséget tesz és határt húz a teoretikus és a praktikus filozófia között és csak azután, mintegy pótlólag ismeri el a gyakorlati ész rangelsőbbiségét, hanem ezt a rangelsőséget egyenesen irányadónak mutatja ki már magának a megismerésnek sajátos területén is. A megismerés nem valamilyen képzettartalmak pusztá befogadása, nem is egy magában álló, számunkra ilykép hozzáférhetetlen és ezért nagyon is kérdéses „transzcendens valóság“ lemásolása, hanem tevékeny formálás, aktív állásfoglalás a transzcendens *kell*-el szemben. Az igazi ítélet ennél fogva mindig egy minden adott valóság felé emelkedő feladat elismerésén alapszik. A kellő „a való előtt áll“.

Ezek a megállapítások minden ismeretre érvényesek, a tudo-

¹ Rickert életéről és szellemi fejlődéséről Rickertnek személyes közlései alapján egy rövid cikket tettem közzé 70-ik születésnapja alkalmából a *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* c. folyóiratban. (Bd. XI, Heft 3, 1933.)

mányelőtti megismerésre a mindennapi életben épúgy, mint a módszertanilag kifinomult fogalomalkotásra a különféle tudományokban. Csak ha ezt tisztán látjuk, érthetjük meg azt is, hogyan illeszthető be Rickert második nagy műve rendszere egészébe — (*Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 1896—1902; 5. kiad. 1929.). A természettudományok a már a tudományelőtti megismerésében megragadott valóságból többnyire csak valami általánost emelnek ki; ezzel szemben a kultúratudományok főleg a különöst és individuálist, az egyszerűt és egyedülvalót hangsúlyozzák, habár a történelemben is van valami általános, sőt „az általánosnak négy fajtája” játszik szerepet benne. A különösnek ez az előnyben részesítése a történelmi kultúratudományok „individualizáló fogalomalkotása” által pedig azon nyugszik, hogy az adat viszonyban áll a feladattal, a való a kellővel. Aminek történelmi jelentősége van, az nem értéktelen, vagy sok mással egyenértékű tény; hanem minden történelmi tényezőnek sajátos értéke van, ami által éppen egyedülvalóvá és meg nem ismételhetővé válik. Ezért kell a történész individualizáló fogalomalkotásának egyúttal „értékvonatkoztatásnak” is lennie. De ennek nem szabad mégsem mint a történetkutató önkényes értékelése, annak egyéni tetszése szerint megnyilvánulnia, ha igényt tartunk a tudományos ismeret rangjára.

Az „értékmentes” (pontosabban értékelésmentes, de értékre vonatkoztatott) történettudománynak Rickert által kifejtett gondolata sem részesült mindig kellő figyelemben. Innen újabb félreértések. Ilyen félreértésen, ha nem rossz szándékú hamisításon nyugszik, hogy pl. Rickertnek legújabb (csak 1933 után megjelent) könyve ellen vádat emeltek, amelynek értelmében a nemzeti történelem és egyúttal egy nemzeti és szociális politika elismerése tulajdonképp filozófiai következetlenség, ami csak a politikai konjunkturához való alkalmazkodásból magyarázható. E miatt a vád miatt hadd álljon itt Rickert néhány gondolata, amelyeket már 1902-ben tett közzé (*Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 1. kiad. 720. és köv. ll.; 5. kiad. 714. és köv. ll.): „Az erkölcsi individuum épúgy, mint a történelmi mindig egy individuális egészbe tagolódik be és az a kötelessége, hogy az egész individualitását előmozdítsa. Sőt azt lehet mondani, hogy... azért kell szociális lényeknek lennünk, hogy ezáltal a societas, amelyhez tartozunk individuummá” váljék... Szociálisak vagyunk, hogy individuálisan hatassunk (és megfordítva: szociálisan ép individualitásunk erejénél fogva hatunk).“ „Az etikai individualizmusnak és etikai szocializmusnak vagy kollektivizmusnak sokat tárgyalt ellentéte ezen a talajon elveszti élességét.“ Innen kiindulva „megértésnek kell támadnia a minden emberi közösség legfontosabbika iránt: t. i. a *nemzet* etikai jelentőségének megértése“. „Egy kifejezetten nemzeti karakternek mint eminens etikai értéknek kell érvényesülnie.“ A történetírásnak ezért éppenséggel nem szabad elzárkóznia attól, hogy „politikai” legyen és „fejtegetései központjába a nemzeti államot” állítsa.

„Miként az egyesnek, úgy minden népnek is — vagy hogy Fichtét idézzem, „az egyesnek a nagyban és egészben“ mindig individuális feladata van, amely semmi más népé nem lehet; és ezért csak a nemzeti sajátosság kiképzése által jelenthetünk a világnak valamit.“ Ezért nem szabad arra törekedni, hogy a történelem természet tudománnyá alakíttassék, mert „a tág általános fogalmakban el kellene vesznie az individuális nemzeti élet gazdagságának“. A neveléstudománynak sem lehet pusztán valami „általános emberit“ erkölcsi és pedagógiai „ideállá“ magasztosítani, mert az úgynevezett „általános emberi“ csak üres absztrakció vagy önkényes fikció, míg használható nevelési célnak mindig csak egy kifejezett „nemzeti típus“ alkalmas.

A történelmileg jelentős, értékvonatkozással bíró individualitásnak és nacionalitásnak Rickert által történt elismeréséből filozófiai rendszerének egészére nézve bizonyos nehézség származik, de ennek csak látszólag kell vezetnie hisztorisztikus rendszertelenséghez: Semmi sincs, ami a történelemben egyszer már előfordult volna és az eljövendő is a maga újszerűségében mindig új módon viszonyul az értékekhez; az újszerű értékkepletek, vagy ahogy Rickert mondani szokta, „jelentéskepletek“ pedig, amelyek szolgálatába a jövődő fejlődés lép, a filozófiára nézve mégis legalább olyan fontosak, mint a régiek. Ezért nem szabad a filozófia rendszerét lezárni, hanem annak „nyílt rendszernek“ kell maradnia. Először meghatározott rendezési elvek szerint mintegy osztályozási kereteket kell teremteni, amelyekbe a különféle „jelentéskepletek“ beosztassanak, hogy fogalmilag elhelyezhetők és megkülönböztethetők legyenek. Ezt az „általános alapvetést“ alkotta meg Rickert „*System der Philosophie*“ (1921.) című művének első és sajnos egyetlen kötetében. Rickert itt különbséget tesz egyfelől a kontemplatív és tárgyiravonatkozó, másfelől az aktív és szociális élet értékterületei között; és a tökéletesség fokozatai szerint, amelyeket az „értékmegvalósítás“ elér, mindkét oldalon három alosztályt nyer: egyfelől a logika, az esztétika és a misztika területét, másfelől az etika, az erotika és a teisztikus vallásfilozófia területeit. De kitűnik az is, hogy mindezzel a „világmindenségnek“ csak egy része, t. i. csak az érthető jelentéskepletek „intelligibilis világa“ van elhelyezve, hogy ezenkívül van az észrevehető, azaz a testi és a lelki realitások „sensibilis világa“ (a pszichofizikai lét), sőt hogy még egy „harmadik birodalom“ is van, t. i. a „profizikai elővilág“, amelyen például szabadságunk alapul és végül egy „metafizikai világ“, amely nyilván csak a többi világ jelképes értelmezése útján, „szimbolikus módon“ ragadható meg és többé már nem képezheti az exakt tudományos megismerés tárgyát.

Rickert filozófiai rendszere azonban maga tudomány és az is marad; és ennek a tudományosságnak mégsem valami álláspontnélküliség vagy a filozófus közönyössége az ára. A filozófia ugyan

egyáltalában nem termelhet világnézetet, nem szabad magát világnézetpótléknak sem kiadnia; hanem a filozófia pusztán „világnézetten“, ami csak arra képes, hogy teoretikusan és tudományosan megvilágítsa, mit jelent egy (többnyire teljesen ateoretikus és tudományonkívüli gyökerekből táplálkozó) világnézet. Ennyiben ez a világnézetten főleg az ateoretikusról szóló teória, vagy — amint mondani szokták — a hitről való tudomány. Ha a hat értékterület bármelyikét az összes többi felé rendeljük, mindig a világnézetnek egy sajátos faja keletkezik: intellektualizmus, esztéticizmus, miszticizmus; moralizmus, erotikus eudaimonizmus, teizmus vagy politeizmus. Ezt a felsorolást azonban nem szabad úgy tekintenünk, mint egyenértékű világnézetek relativisztikus tipológiáját. A profizikai (szabadságtan) és a metafizikai (Isten és a halhatatlanság gondolata) világból kilátás nyílik egy tágabb és elvileg magasabbrendű világnézethez, amelyet Rickert maga képviselt, ha filozófiailag tudományosan már nem is ábrázolt. De aki a költő szavát megérti, akinek „minden mulandó csak hasonlat“ volt, az megtalálja ezt a világnézetet Rickertnek „Goethe Faustjáról“ (1932.) írt szép könyvében, nevezetesen az utolsó fejezetben.

A filozófia rendszerének részletes tartalmi kidolgozása az eddig mondottakban még nem jutott szóhoz. Hogy ez a rendszer mily kevésbé „racionalisztikus“ vagy épp „intellektualisztikus“, azt nem csak Rickertnek Kantról vallott felfogása mutatja (*Kant mint a modern kultúra filozófusa*, 1924.), hanem pl. a számról szóló kis értékezése is, ahol még az aritmetikai fogalomalkotásban is „alogikai“ előfeltevéseket mutat ki (*Das Eine, die Einheit und die Eins*, 1911; 2 kiad. 1924.). Hogy pedig mily kevésbé formalisztikus az eljárása pl. az esztétikában és az etikában, mutatják a LOGOS című folyóiratban megjelent különféle cikkei, amelyek egyenesen a közvetlen élménytartalomtól indulnak ki és már abban egy közvetlenül érthető (tehát nemcsak az utólagos formálás által érthetővé tett) jelentéstartalmat mutatnak fel (*Vom Anfang der Philosophie*, Logos XIV, 1925; *Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare*, Logos XII, 1923/23; *Die Erkenntnis der intelligibeln Welt und das Problem der Metaphysik*, Logos XVI, 1927 és XVIII, 1929.). Hogy ezen Logos-cikkek eredményei mennyiben vezetnek „A filozófia rendszere“ második és harmadik kötetéhez, azt Rickert már — sajnos — csak előadásaiban mutathatta be. Egy azonban a még nyomdába került utolsó munkájából is világosan kitűnik. Rickert nem tette magáévá az újabban a német filozófiában uralomra jutott mozgalmat az „exisztenciális filozófia“ felé, az „ontológia“ felé és a „filozófiai antropológia“ irányában, hanem, ami esetleg Heidegger és Jaspers törekvéseiben jogosult, azt úgy vélte, hogy saját rendszerébe is beillesztheti a nélkül, hogy a filozófiálásnak a fogalmak által biztosított tiszta tudományosságáról le kellene mondania (*Die Logik der Prädikats und das Problem der Ontologie*, 1930; *Grundprobleme der Philosophie*, 1934.). Rickert legutóbbi műve a leg-

könnyebb út filozófiájának első megközelítésére. Az elrendezés áttekinthetőségében és a stilus világosságában e kis mű a tudományos fegyelmezettség mintája, amelyre most, egy világnézeti káosz leküzdésének korában nagyobb szükségünk van, mint valaha.²

Dr. Faust Ágoston egyetemi tanár (Tübingen)

² Jelen cikket, amely németül a „Forschungen und Fortschritte“ 12. kötetének 28-ik füzetében (1936.) jelent meg, a szerző kérésére magyarra fordította és a „Szellem és Élet“ rendelkezésére bocsátotta Varga Sándor (Budapest).

Az „időbeli,, és az „időli“ ember (Exisztenciálizmus és magatartás)

Az egzisztenciálizmus tanítása szerint az emberi lét időli lét.

A kérdés, amivel foglalkozunk az, hogy ebből a megállapításból milyen következmények folynak az ember életnyilvánulásaira, az emberi magatartásra vonatkozólag.

Nyilvánvaló, hogy az egzisztenciálizmusnak az a megállapítása, hogy az emberi lét időli, nem azonos a görög forrásokból táplálkozó metafizikának azzal a tételével, amely szerint az emberi lét, épúgy mint annak bármelyik megnyilvánulása, bármilyen magatartása „időbeli“. Időbelinek lenni ugyanis annyit jelent, mint az időben „benne“ lenni. A „benne-levés“ okául több hozható fel. Az ember pl. belevettethetett az időbe, vagy maga állította bele magát az időbe, vagy csupán szemlélheti magát az időben stb. Bármilyen legyen is az oka az emberi lét időben létének, azonban tény az, hogy az időben lét megengedi annak feltételezését, hogy az ember lehet más, mint időbeli. Az időben lévén is keresheti másban a maga lényegét, mint az időben, pl. keresheti az idő teljes ellentétében: az időtlenségben, vagy időnkívüliségben. Ha így tesz, akkor az idő számára „idegen“, „fogság“, „tőle más“, amelybe belevettethet, „korlát“, amelytől nem tud szabadulni, oka a végességnek s így a halálnak is, végeredményben olyan büntetés az emberen, amit semmiképpen el nem kerülhet.

Ha az emberi létet időbelinek fogjuk fel, akkor ebből azonnal következik az egyugyanazon emberi létnek szétválasztása időbeli és ettől független időtlen létre, ami viszont az időbeli és időtlen lét egymáshoz való viszonyának és a kettő értékelésének kérdését vonja maga után. Ezen az alapon ugyanis az időbeliség, azaz az, hogy az ember csak benne van az időben, negatív megvallása annak a meggyőződésnek, hogy az emberi lét lényegében időtlen lét. Ennélfogva annak az embernek, aki a maga létét időbelinek fogja fel az a legfőbb törekvése, hogy az időbeliség jegyével is időtlenségét bizonyítsa, s úgy másokat, mint elsősorban önmagát meggyőzze efelől. Magatartásának központi meghatározója az lesz, hogy megpróbál

kilépni az időből, „felemelkedni“ az időtlenségig, hogy magát, mint időtlent szemlélhesse. Így az „időbeli ember“ minden magatartása, vagy életnyilvánulása az önmagára-koncentráltág ellenére is kifelé, önmagától, mint időbelitől elforduló érdeklődésűvé lesz, egy rajta, mint időbelin kívül álló időtlen léte felé fordítja tekintetét és ennek irányába állítja be életét. Úgy is lehet mondani, hogy önönmaga felé fordulásának útjába állítja az „időtlen lényegét“, a „maradandó“, az „igazi“ önmagát és most már ezen a képen keresztül viszonylik önmagához, ezen keresztül szemléli saját magát és ennek megfelelően irányítja minden magatartását. Így az „időbeli ember“ mindig egy absztrakción keresztül találkozik önmagával, ami azt jelenti, hogy ennek a találkozásnak következményei is magukon hordozzák az absztrakciós jelleg bélyegét, azaz, mivel az időbeli ember nemcsak önmaga megismerésében, hanem minden más életnyilvánulásában ezt a kerülő utat használja, t. i. maga és a magatartás aktusa közé iktatja időtlen lényegének absztrakcióját, minden életnyilvánulásán megérződik ez az absztraháló vonás.

Az „időbeli ember“ cselekvését tekintve, pl. még a legegyszerűbben is ott van az időtlenre, az örökkévalóra törekvés, az igazi lényeg megragadása utáni vágy. Hogy ez így van az a legvilágosabban abban mutatkozik meg, ahogy az „időbeli ember“ ezeket a cselekedeteket értékeli. Mennél nyilvánvalóbb ugyanis a cselekvés időtlenre irányultsága, annál értékesebb, mennél eltakartabb, annál értéktelenebb. Kétségtelen, hogy erő és dinamikus készség van a cselekvés lényegének és értékelésének ilyen felfogásában, illetve módjában, de az is bizonyos, hogy az ilyen felfogás mellett a cselekvés igazi rugói annyira háttérbe szorulnak, hogy ahol az „időbeli ember“ előtt az időtlenség szempontja nem elég motiváló erő, ott a cselekvés elszíntelenedik, céltalanná lesz és hiányozni fog belőle az az átütő erő, amelynek a cselekvést mindig jellemeznie kell.

Különösen szembetűnő az „időbeli ember“-nek az a törekvése, hogy a maga lényegi időtlenségét bizonyítsa az „időbeli ember“ művészi tevékenységében. Itt az ember „időtlenül“ alkot, azaz, amikor alkot, ledobja magáról az idő korlátját, benne él az időtlenségben, „megéli“ időtlen lényegét. Ennek az élménynek, időtlen lényegünk megélhetésének szimbólumai a piramisok épügy, mint a középkori katedrálisok; ez adja lényegét a klasszikus zenének és ez mozgatta századokon át a keresztyén-nyugati irodalmat, de különösen a drámát és a lírát. Az időbeli ember művészete így voltaképpen korántsem az, aminek hiszi és aminek elméletét éppen ő dolgozta ki: „l'art pour l'art“ művészet. Az időtlenség, az örökkévalóság igényével fellépve is csak eszköz az időbeli ember kezében arra, hogy időtlenségét önmaga előtt dokumentálja. A hajtóerő kétségkívül nagy, de a művészet önértékűségére vonatkoztatva hamis, mivel a művészet csak az időtlenségen át művészet így. Ezért maradt alapjában mindig érthetetlen és nehéz az előtt az ember előtt, akiből az időbeliség és ennek megfelelőleg az időtlen lényeg szem-

lélete hiányzik; az idő sodrát nem önmagán kívül, hanem önmagában megélő ember előtt.

Az „időbeli ember“ sajátos szemlélete még a művészi tevékenységnél is jobban befolyásolja vallásos magatartását. Az időbeli ember vallásos tevékenysége, életnyilvánulásai központjában a maga lényegi időtlenségének dokumentálása áll. Elsősorban azzal teszi ezt, hogy vallásos dogmát csinál alapélményéből és ebben a dogmában akarja bizonyítani a maga időtlenségét, „örökkévalóságát“. Sőt vallásos tevékenységében már nemcsak bizonyítani, hanem egyenesen biztosítani akarja magának az időtlen lényezet és ezzel összefüggően az örökkévalóságot. Azonban, mint minden egyéb életnyilvánulásában, úgy itt is utoléri végzete. Absztrakción keresztül szemlélve önmagát, vallásos cselekvésében is egy absztrakt képnek: a „jobbik“, a „tisztá“, a „föld porától, — szennytől érintetlen“ énjének szolgál és egy *ilyen* absztrakciónak megfelelő, *ennek* számára készült Istenben imádja Istent. Ezért, ha csak nem törekszik arra, hogy a vallásos tevékenységet más irányú (pl. művészi) tevékenységgel is összekapcsolja, az absztrakció itt is éreztetni fogja hatását. Az élet helyét formák foglalják el és ami még súlyosbítja a helyzetet az „időbeli ember“ vallásos életnyilvánulásaiban jut napvilágra az „időbeli ember“ magatartásának legszembeütőbb jegye: a gőg. Az „időbeli ember“ időbeliségének folytonos megélése és állandó hangoztatása mellett is gőgös ember és gőgjének forrása nem egyéb, mint az időtlen, az „istenséggel rokon“, az „igazi“ önmaga.

De az időbeli ember határtalan gőgje, felfuvalkodottsága sehol sem szembetűnő annyira, mint tudományában. Itt nem takarja el a gőgöt az elesettség, azaz időbeliségtudat okozta keserűség, mint a vallásban. Itt szabadon „szárnyal“ szelleme és az abszolút titkait kutatva, úgy véli, hogy abszolút érvényűt, feltétlen igazat alkot. Mindenben elismeri tévedését, de tudásának abszolút érvényűségét hajlíthatatlanul erősíti magában azzal, hogy az, amit benne megismer, független az időtől. Ezért szakítja el tudását önmagától és horgonyozza bele előfeltétlenküli, objektív „eszmékbe“ és nem akarja meglátni, hogy az, akit ezt a sok „biztosítékot“ produkálja, nem más, mint saját „időbeli“ önmaga.

Az „időbeli ember“ művészete, vallása, tudománya, mint alapmagatartásának megnyilvánulásai, utak az időbeliségből a szabadság felé; a szó filozófiai értelmében vett váltságformák; az ember időtlen lényegének garanciái. Ezért emelkednek hatalommá az időbeli ember fölél, aki mint bálványokat tiszteli ezeket az önmaga által alkotott funkciókat. Ezt az utat minden gondolkodó időbeli embernek meg kell járnia. Az emberi létnek, mint időbelinek felfogása könyörtelenül maga után vonja az ember metafizikai egységének kétfelé szakadását és a szakadással együtt az időtlen és időbeli lét feszültségét, továbbá az előbbi fel- és az utóbbi aláértékelését.

Ha már most az időbelivel szemben az „idői ember“-t nézzük, ami annyit jelent, hogy az emberi létet időinek fogjuk fel, akkor azt kell látnunk, hogy az „idői ember“ élete az időbeliétől teljesen különböző talajból táplálkozik és attól egészen eltérő jegyeket mutat fel. Az „idői ember“ nem benne van az időben, hanem ő maga az idői. Lényege az időiség. Ennek természetes következménye az, hogy idői létét mindig, mint széttagolatlan egységet látja. Az „idői ember“ életéből hiányzik az időbeli ember életét jellemző kettősség. Az „idői ember“ magát mindenestől „az időben“, azaz időinek tudja és egy időtlen létet, vagy éppen időtlen lényeket nem tud magában felfedezni.

Mint „idői“ emberre az a legjellemzőbb, hogy életnyilvánulásai-ban és magatartásában sem akar egyéb lenni, mint idői. Ezért legmagasabbrendű funkcióit is időinek fogja fel, amiből következik, hogy életnyilvánulásaival is az idő, nem pedig az időtlen felé fordul. Az „idői ember“ arca nem kifelé, hanem befelé néző arc. Befelé, azaz az önmagában felismert idő felé néz. Ha az „időbeli ember“ életébe mozgást az a feszültség visz, ami időbeli élete és időtlen lényege között fennáll, akkor az „idői ember“ életébe a ritmust, a mozgást az biztosítja, hogy együtt létezik az idővel.

Szembetűnőbbek ezek a különbségek, ha itt is, mint az „időbeli ember“-nél sorra vesszük az „idői ember“ magatartását és annak főbb formáit.

Ha az „időbeli ember“ cselekvése az időtlenre, az időnkívültre irányul, az „idői ember“ cselekvését mindig az idő határozza meg. A cselekvés értékét nem aszerint méri, hogy mennyi abban az időtlen motívum, hanem ép ellenkezőleg, aszerint hogy mennyiben felel meg az időnek; mennyiben gyökerezik az időnek, tehát szerinte a létnek egy visszahozhatatlan mostjában és így mennyiben szolgálja a „most“-ban élő embert. Frissesség, időszerűség, aktualitás jellemzik eszerint az „idői ember“ cselekvését. Ehhez járul nála a cselekvés közvetlensége, ami alatt azt értjük, hogy míg az „időbeli ember“ cselekvése közvetett, mert egy absztrakció-terméken, egy „Énen“ (mindig nagy É-vell) keresztül cselekszik, addig az „idői ember“-nél ez a közbevetett tényező hiányzik. Végül mivel az „idői ember“ nem vesz fel ilyen időtlen Ént, ennek képe sem halványulhat el és így motíváló ereje sem csökkenhet. Állandóbb ütemű az „idői ember“ tevékenysége és életközelibb, mint az „időbeli ember“-é.

Főbb formáiban részletezve ezt a tevékenységet, természetes, hogy lényeges eltérésnek kell lenni az időbeli és idői ember művészi tevékenysége között. Az „idői ember“ művészte időközeli, mint az „időbeli ember“-é. Ez azt jelenti, hogy nem időtlen, hanem idői élményeket akar kifejezni, nem az időnkívüli hanem az idői megragadására és ábrázolására törekszik, és művészi élményt is csupán az ilyen értelemben vett művészinek az élvezése jelent számára. Időiségből folyik, hogy mivel az élet, valójában idői

élet, sokkal közelebb van az élethez és mivel életközeli, egyúttal közelebb van az emberhez is. Az idői művészet az ember idői létét sugárzó, dokumentáló művészet s ezért, amikor a művészetnek ilyen szemlélete az uralkodó, mindig szélesebb emberi rétegeknek jelent életgazdagító és formáló értéket, mint az időtlenség jegyében fogant művészet.

Az „idői ember“ idői létében gyökerező művészetének ezt az élet és időközelségét a művészetek minden ágában szemlélhetjük. A népi zenéhez visszatérés, helyesebben a ma zenéjének a parasztzenéhez menekülése mögött is az emberi létnek, mint idői létnek a megélése áll. Ezzel szemben az időtlenséget, időnkivüliséget lehelő, mert annak vágyából táplálkozó klasszikus zene az „idői ember“ előtt lassan azonos jelentésű lesz a romantikus zenével, mert lényegében az ember legromatikusabb élményének, az időtlen emberi lényegről való álomnak terméke. Az „idői“ zene nem örök emberi érzésekbe, hanem valami teljesen időibe, pl. egy népbe, vagy épen egy néprétegbe horgonyozza művészetét és az idő egy pontjában, a „most“ ban megszületve, ennek a mostnak, azaz a mostani életnek jellegzetességeit mutatja.

Az irodalomban még szembetűnőbben jelentkezik a létünk időbeli, vagy idői megélése okozta különbség. A nép, egy népréteg, a mindennapi élet, és főleg a történelem, az ember időiségének ez a nagy tanúságtévője azok, ahonnan az „idői“ irodalom témáját meríti. S az idői téma itt megint életközelséget eredményez, ami csak növekszik azáltal, hogy az idői témát teljesen idői közlésmód kíséri. Az időtlenséget bizonyító, az idői embertől függetlenített „irodalmi nyelv“ egyeduralmát kétségbe vonja, nem szereti, nem érti és nem használja az úgynevezett költői stílust sem, hanem sokszor szinte keresetten is, de mindig a „most“ nyelvéen igyekszik kifejezni mondanivalóit. Céljában is benne van ez az időiség. Egy nemzetnek a nemzet nyelvéen, egy néprétegnek a maga nyelvéen, vagy sokszor épen csak egy vidék népének a maga tájszólásában írni, hozzájuk szólani, és csak most, de most átütő erővel, — ez az időiséget megélő író vágya. Ez nem az igazi, a „tisztá“ művészet elhagyását jelenti számára; annak elárulását olcsóbb sikerekért, hanem annál jóval többet. Művészete előtte is egy egészen más művészet, aminek az előbbihez épen az alapélményt, tehát a lényegét illetőleg, nincsen semmi köze. De nem is elszegényedése a művészetnek ez a mostraszorítkozás. A művészi tevékenységnek nincs határa. Mindig addig terjed, ameddig a művészi alapélmény engedi, de ennek az élménynek a határából nem tud kilépni. Nem szegényebb, csupán más az idői ember művészete, aminthogy nem szegényebb, csak más az idői, mint az időbeli ember.

Ez a „más“ az idői és időbeli ember között legszembetűnőbb az az ember vallásos tevékenységében. Mondottuk, hogy az „időbeli“ ember“ vallásos tevékenysége egy időnkivülire központosult. Azonban ez az időnkivüli nem elsősorban Isten, hanem az „időbeli

ember“ időnkívülinek tartott lényege. Ennek az érdekében áll, ezt szolgálja elsősorban az időbeli ember vallásos tevékenysége. Csodálatosképen önönmaga áll annak középpontjában, mégis mivel léte lényegét az időn kívül helyezi el, kifelé forduló, az időtől idegen, nem életközeli, hanem élettávoli a vallásossága. Alapjában véve egy különleges egocentrizmus ez, ahol az Ego nem az emberben, hanem egy örökkévaló piedesztálra állítva, az időbeli létől elkülönítve szolgáltatja magát.

Az „idői ember“-nek az időbelivel szemben a vallás nem az időtlenségnek, hanem a teljes időiségnek a dokumentuma; az időiség tudat nyitvatartója. Ezért, amíg az „időbeli ember“ akkor emelkedik a legmagasabbra, amikor vallásos tevékenységet végez, mert ekkor éli legelevenebből a maga időtlen lényegét, addig az idői embernél ennek teljes fordítottja következik be. Az idői ember akkor száll a legmélyebbre, amikor a vallást éli, mivel akkor tudatosan benne élete titkának magyarázója az idő. Az „idői ember“ sosem áll mélyebben és erősebben az idő sodrában, mint akkor, amikor vallásos tevékenységet végez. A tudomány szintén az időiség dokumentálója, de míg ott csak mint reflexiót nyeri ezt az ismeretet az idői ember, addig vallásában éli is az időiséget annak minden járulékalval. A vallás az idői embernek az időiség teljes megélése.

Épen ezért formájában is teljesen idői. Az „idői ember“ vallása nem tud örökkévaló formákról, amelyek a vallásos tevékenység számára egyszersmindenkorra lerögzítettek. Az időiség folytonosan oldja ezeket a formákat és ilyen oldott állapotban nyújtja az idői embernek használatra.

Az időiség megélése a vallásos élményben döntőleg meghatározza az „idői ember“ magatartását. Az idői ember lényegének megfelelőleg alázatos ember. Nincs mire különösen büszke legyen, de nincs is amiért különösen szégyenkezzék, a másik ember előtt. A differenciák, amelyek lényegükben mindig értékelési differenciák, itt eltűnnek ember és ember között. Mindnyájan időiek vagyunk és ebben nincsen fokozati különbség, mint az időbeli embernek az időtlenre törekvésében. A legtöbbet az szolgál az embernek, aki ezt az időiséget a legvilágosabban dokumentálja — és ez a vallásos hős — mivel az ilyen dokumentum megszabadítja az embert attól a tévedéstől, hogy léte titkát az időtlenségben keresse.

A vallásos hős azzal dokumentálja legvilágosabban az emberi lét teljes időiségét, hogy rámutat arra, miszerint a teljesen idői emberi lét nem az egyetlen létmód, illetve csak az ember számára az egyetlen létmód, „mögötte“ ott húzódik az Isten örökidőisége Isten, az „idői ember“ Istene szintén idői, mint ő maga, csak hogy Istenben „gátlásnélküli“ az időiség. Míg az ember időisége véges, a halál gátlásától terhes, addig Isten időisége örökidőiség. Múlt, jelen és jövő, — stációk a véges emberi idő vándorútján, nem szakítják meg Isten időisége állandóságát.

Az emberben, akinek létét teljesen kitölti a véges időiség, nincs

semmi ebből az örök időiségből. Örökidőiség és végesidőiség teljesen mások. Nincs emberi készség, ami valamit is meg tudna ragadni az örökidőiség világából. Hogy mégis tud az idői ember erről a világról, annak egyedüli oka az, hogy ez az örökidőiség megmutatja, kijelenti magát. A kijelentés elfogadása a hit az idői véges ember életében az a pont, amelyben az örökidőiséget tapasztalhatja és amelyen keresztül véges időiségét a végtelen időiségbe kapcsolhatja.

Az örök időiségnek ez a kijelentése a legkevésbé sem bontja meg a véges „idői ember“ létének zárt egységét. Nyomában nem fedez fel egy örök idői lényeket önmagában és így nem jut el oda, ahova az időbeli ember mindig eljut: az emberi lét megkettőzéséhez. Sőt a kijelentés ép ezzel ellenkező hatást gyakorol rá. A „csak véges“ idői léte, az a tény, hogy az örökidőiségből nem mondhat a maga tulajdonának semmit, még nyilvánvalóbb lesz előtte. Ennek okát kutathatja és magyarázhatja, de magán a tényen nem változtathat soha. Ha az idői ember alázatos ember, akkor alázatosságának végső forrása mindig ez a belátás, mint amelyben az ember nemcsak a kijelentést fogadja el és benne annak megismerését, hogy van egy örökidőiségű lét is, hanem ezzel együtt azt is, hogy ő nem tartozik ehhez.

Az idői véges ember vallásos tevékenysége így sohasem kifelé fordul és belülről táplálkozó, hanem kívülről táplálkozó és befelé, az időiség felé forduló vallásos tevékenység. Kívülről, a kijelentésből erősíti táplálja azt a tapasztalatát, hogy ő csak véges idői ember, ennek a csaknak minden korlátjával. Kívülről a kijelentésből táplálkozik öntudatos véges időisége, amelyet nem csupán, mint egy átkot, hanem mint egy megbízatást, küldetést is hordoz magában, mert kívülről a kijelentésből táplálkozik az a meggyőződése, hogy véges idői léte és az örökidőiség világa között erősebb a kapcsolat az egyszerű tudomásulvételnél. Mikor ezt a kapcsolatot a küldetésben, a rendeltségben, a misszióban fogja fel, akkor sikerült neki az, ami az „időbeli ember“-nek soha nem sikerülhet, igazán: hozzátűtötte véges idői létét az örökidőiség világához.

Amit a vallásos tevékenység élménybelileg fed fel, azt tartja nyitva az értelem síkjában az idői ember tudományos tevékenysége, t. i. az időiséget. Az idői véges ember tudományos gondolkozása, épúgy, mint művészi és vallásos tevékenysége az ember időiségének a dokumentálója. Fokozati különbség csak abban van közöttük, hogy a háromféle emberi tevékenység közül a tudományos tevékenység az, aminek a legerősebben magán kell hordoznia az időiség bélyegét, ami természetes is, mert a tudományos megismerésben vonja le az idői ember véges időisége megtapasztalásának következményeit és alkalmazkodik megértett véges időiségéhez a megismerés minden terén.

Ha a tudomány az ember véges időiségének a bizonyítéka, akkor nem lehet arra törekedni, hogy a tudományos tevékenység alapjait időtlen, vagy abszolút kiindulóponthoz kötve az időiségből

kiragadjuk, azaz időtlennek fogjuk fel. Ott, ahol az ember időinek és így végesnek fogja fel magát, ott nincs hely egy időtlen tudományfogalom számára. Amikor pedig a tudományos megismerés elveszíti az idői véges ember előtt az „időtlen“, „előfeltételnélküli“ jelleget, akkor megszűnik az a hatalma is, amelyet az „időbeli ember“ világában gyakorol. Nem az időtlenség világába segítő hatalom tovább, hisz ilyen az „idői ember“ előtt nincs. Ezzel megszűnik a démonszerű karaktere, amellyel végeredményben maga az „időbeli ember“ ruházta fel. Az „idői ember“ idői tudománya nem ura az idői véges embernek, hanem szolgálja annak. Nincs egyetlen olyan tudományos megismerés az „idői ember“ szerint, legyen az bár filozófiai, vagy szaktudományi ismeret, amely ne az embert szolgálja. Nem az embert, mint az új „nagy bálványt“, aki időiségét folytonosan hangoztatva minden érték forrásává csempészi be magát, hanem azt az „idői ember“-t, aki a maga végessége mellett az örök-időiségről is tud és aki ettől az örökidőiségtől teljesen másnak tudja magát.

És ezen a ponton lesz nyilvánvalóvá a véges idői ember tudományának legjellemzőbb vonása. Ha a tudomány logikai síkban nyilvántartója annak az élménynek, mit az idői véges ember a vallásos síkban megél, akkor az idői véges ember tudományos megismerése ezáltal a vallásos élmény által, továbbmenve a hit, illetve az azt támasztó kijelentés által meghatározott, előfeltételezett. Az idői véges ember tudománya, mint a legemberibb tudomány, egyúttal a leghívőbb tudomány is. Nem önteltség, gőg, de nem is szkepszis rejlik a tudománynak időivé és mint időinek szolgává „degradálásában“, hanem az egyetlen a döntő hittapasztalat: az emberi lét idői, véges lét, minden megnyilvánulásával együtt, nem is akarhat tehát egyebet, mint időit és végest, azaz véges időit. Az embernek épen véges időiségéből következőleg tulajdona a képzelet is, amellyel látszólag tetszésszerűen rendezheti be a maga világát. A valóság azonban nem törődik a képzelettel és annak termékeivel, hanem attól függetlenül mutatja a létet, úgy, ahogy van. Ez a valóság pedig a hitben ragadható meg, a hitben van.

Mikor az „idői ember“ a hitben bírja a valóságot, azaz a maga idői végességét és egész tudását erre a valóságra, a hitre építi fel. akkor annak minden időisége mellett is biztosítja objektív karakterét. Abszolút tudásról ugyan nem fog beszélni, mint ahogy hiányozni fog szótárából annak ellentéte: a relatív tudás is. Ismerete nem abszolút, de nem is relatív, mert ez csak ott lehetséges, ahol az ember az egyik ismeretet forrása miatt értékesebbnek tartja, mint a másikat, azaz az „időbeli ember“-nél. Az „idői ember“ ismerete egyszerűen „idői“ ismeret. Minden ismerete ez, mivel tőle az idői véges embertől meghatározott. De épen azért, mert tőle meghatározott, úgy formájában és tartalmában, mint céljában ki van téve a véges időiségnek, ami a gyakorlatban azt jelenti, hogy nem támaszt örök igényeket és el tudja vi-

selni, hogy az idővel együtt megszűnjék, vagy átalakuljon. Ez az „igénye“ az idői véges embernek a tudománnyal szemben nem merő képzelgésen, tévedésen, vagy csak hipotézisen alapul, hanem igazságon, amely szilárdan benne gyökerezik az idői véges ember egyetlen igazságforrásában az örökidőiségben való hitben és a maga véges időiségének megtapasztalásában. A kijelentés, amelynek az ember számára legpraktikusabb tartalmi megfogalmazása így hangzik; te ember vagy, és amiből következik az első parancsolat komolyan vétele: ne is akarj más lenni, mint ember; úgy áll minden emberi megismerés mögött, mint szilárd bázis. Róla tudni annyi, mint *ezt* tudni és *ezt* tudni, az igazság!

Újszászy Kálmán

A tiszta jogtan és a szemléleti jogelmélet

A jogelmélet alapvető kérdése a jog lényegének megismerése és ebben a kérdésben mélyreható ellentéteket találunk a különböző elméletek között. A természetjog az ideáék, a szélsőséges pozitivizmus pedig a tapasztalat világa felől közelítette meg a jog lényegét és e két világ távolsága már megmagyarázza az elméletek közti különbségeket.

Egyik alapvető kérdés, hogy a jogelméletet ismeretelméletnek tekinthetjük-e vagy sem. Az új-kanti jogelmélet állást foglalt a jogelmélet ismeretelméleti jellege mellett és így a kanti, helyesebben új-kanti ismeretelméleti módszert kívánta alkalmazni a jogelmélet területén is. Más elméletek viszont rámutattak arra, hogy ép a kanti elgondolás zárja ki a jogelmélet ismeretelméleti jellegét. A jog ugyanis sem a természet („Sein“), sem az érték („Sollen“) világába nem tartozik, illetve mindkét világ elemei szervesen hozzátartoznak és ezért nem lehet a jogelméletet az ismeretelméletek közé sorolni. A jog tehát a kultúrjelenségek közé tartozik, mely csupán reflektáló módszert ismer, szemben az ismeretelmélet konstituáló módszerével.

Az új-kanti iskola magáévá tette a marburgi iskola azt a tételt, hogy a módszer hozza létre az ismeretet, sőt jogelméleti téren odáig jutott, hogy magát az ismerettárgyat is a módszer hozza létre. Ezért a jogelmélet a megfelelő kategóriákat és a megfelelő módszert kereste, melynek segítségével a jogot, mint ismeretet létrehozhatja. Ezek az elméletek ép az apriori szintetikus ismeretek felvételével elhanyagolják a jog valóság-oldalát, ez megfelel a kanti módszer azon fogalmazásának, amely a jogismeret a „Sollen“ világában keresi. A szemléleti jogelmélet (Horváth: Rechtssoziologie) ellenben elfogadja, hogy a jogban valóság- és értékelemekkel is találkozunk és elismeri, hogy a jog nem ismeret, mert benne nem egy ismerettárgy jelenik meg, hanem kettő. Ez alapon azonban lemond arról, hogy a jogelméletet az ismeretelméletek közé sorolja, rámutat arra, hogy a jog tulajdonképpen egy szemléleti mód, amelyben együtt nézzük a valóságot és értéket. Bár az ismeretelméleti jogelméletekkel: „Die Bedeutung der transzendentalen Logik in der Rechtsphilosophie“ című tanulmányomban rész-

letesen foglalkoztam, ezen iskola kiváló képviselőjének Hans Kelsennek 1934-ben „Reine Rechtslehre“ címen megjelent munkája, melyet tanulmányomban még nem vettem figyelembe, késztetett arra, hogy ismét e kérdést tárgyaljam.

Ebben a művében Kelsen összefoglalja tanításának lényegét. Hosszú irodalmi munkásság és polémia után könnyen áttekinthető, világos és élvezetes stílusú könyvben ismerkedhetünk meg a tiszta jogtan lényegével. E műben azonban már Kelsen sem viszi azzal a merev egyoldalúsággal keresztül az ismeretelméleti jogelmélet tanításait, mint eddigi munkáiban. Sok helyen engedményt tesz a tiszta jogtan követelményéből és ezek kapcsán a tiszta jogtanban is kimutathatjuk a jog két ismerettárgyúságát, mely felfogás Kelsen eredeti tanításától annyira idegen volt. Ez a felismerés pedig közelebb hozza elméletét a szemléleti jogelmülethez.

II.

Kelsen kiindul abból, hogy a tiszta jogtan megállapítja a jogelmélet módszerét és azokat a kategóriákat, amelyeknek segítségével eljut a tiszta jogismeretekhez. Ezek a tiszta jogismeretek minden szociológiai és metajurisztikus elemtől mentesek. Így adja meg arra a kérdésre a feleletet, hogyan lehetséges a tiszta jogismeret.

Elmélete elsősorban joglogikai kérdésekkel foglalkozik és nem találunk nála sem jogszociológiát, sem jogi értéktant.

Ez utóbbi kérdések ugyanis kívül esnek a tiszta jogtanprobléma körén. Kutatja a jog fogalmi elhatárolását és meghatározását, a jogalkotás és jogalkalmazás kérdéseit, a jogalanyok mibenlétét; tehát azokat a kérdéseket, amelyeket a többi elméletek is a joglogika körébe utalnak. E kérdések annyira általános jelentőségűek a jog vizsgálatánál, hogy nem hanyagolhatja el ezeknél sem a szociológiai sem az értékelő szempont érvényesülését. Kelsen legújabb munkájában érvényesül is mindkét szempont, de ezáltal elmélete elveszti tiszta ismeretelméleti jellegét.

A szemléleti jogelmélet kifejezetten rámutat arra, hogy a joglogikai vizsgálatának csak annyiban van jelentősége, amennyiben a jog különböző kérdéseinek értékelő és szociológiai vonatkozásait egy szemléletben tudja egyesíteni. Az ismeretelméleti jogelmélet a joglogikai kérdések vizsgálatánál kizárólag a logika szabályait veszi figyelembe és így sokkal szűkebb téren mozog. Kelsen régebbi művében ragaszkodott is a joglogika ismeretelméleti felfogásához ezzel biztosítani tudja látszólag elméletének tisztaságát, de ez a tisztaság csak pusztá formák elnyeréséhez vezette. A Reine Rechtslehre-ben több a tartalmi meglátás, ez rontja elméletének tisztaságát, de közelebb hozza őt a jog igazi lényegéhez.

III.

A mű bevezetésében ismét abból indul ki (VI.),* hogy a jogelméletben az értékelés lehetetlen és így a jogelmélet csak a jogismerettel foglalkozik. Még megszólal a marburgi iskola tanítása, hogy minden szociológiai és metajurisztikus elemtől meg kell tisztítani a jogelméletet és ehhez a konstitutív módszer segíti a jogelméletet, de e mű kifejtésében már nem ragaszkodik következetesen kiindulási tételéhez. A kanti kérdésből indul ki (1.) hogyan lehetséges a pozitív jog ismerete. Ehhez, mint láttuk, a módszer és kategóriák segítségével kíván eljutni, ami a marburgi iskolával való kapcsolatát mutatja. Kiindulásában tehát éles ellentétben áll a szemléleti jogelmélettel, amely kihangsúlyozza, hogy a jog érték és valóság és elhibázottnak tart minden olyan törekvést, amely ezektől akarja a jogot megtisztítani.

E művében is legjelentősebb kategória a kanti Sollen (23.), e kategória azonban csak relatív apriori jelleggel bír és arra szolgál, hogy a pozitív jog anyagát foglalja össze. Itt is megtaláljuk a forma és tartalom megkülönböztetését, míg eddigi munkáiban csak a forma fogalmak kidolgozásával foglalkozott, ebben a művében már a tartalmi fogalmak vizsgálatára is rátért.

A marburgi iskola tanítja, hogy a forma előfeltétele a tartalomnak Kelsen is ezt a tanítást követte. A szemléleti jogelmélet rámutat arra, hogy a forma nem előfeltétele a tartalomnak, hanem kölcsönös összefüggés van a forma és a tartalom között. Kelsen ebben a művében már nem követi mereven a marburgi iskola tanítását, még nem fogadja el kifejezetten a szemléleti jogelmélet fel fogását, de a tartalmi fogalmak vizsgálata és fontosságának elismerése ebben a vonatkozásban is közelebb hozza őt a szemléleti jogelmülethez. A marburgi iskolától átvette azt is, hogy vannak tartalom nélküli forma fogalmak, ebben a művében már elismeri, hogy bizonyos forma fogalmak csak a tartalomra vonatkozásuk által nyernek jogi jelentőségét. Ezzel magáévá teszi a szemléleti jogelmélet azon tanítását, hogy nincs tartalom nélküli forma és nincs forma nélküli tartalom. Ebben is kifejezésre jut a jog két ismeret tárgyúsága, mert az érték mindig forma, a valóság mindig tartalom jellegével bír. Már pedig a jog érték és valóság egyszerre, tehát forma és tartalom is egyszerre. Kelsen is ezt a megoldást látszik követni a tartalmi elemek vizsgálatánál, mert e tartalmi elemek valóságjellegét adnak a jognak.

Maga is elismeri, hogy a Sollen fogalma annyira formális, hogy így a jogelméleti kutatásokban semmiféle támpontot nem nyújthat. Egyben leszámolt azzal is, hogy a tiszta forma fogalmak nem jelentenek elméleti segítséget a jogelmélet számára. Rámutat

* Hans Kelsen: Reine Rechtslehre. Verlag Franz Deuticke. Leipzig und Wien, 1934. (236 oldal). A zárójelben levő számok e mű megfelelő oldalait jelzik.

arra, hogy az erkölcs is Sollen, norma, míg az erkölcs imperatív, addig a jog hipotétikus kettős norma és ezáltal kívánja a kettőt elválasztani egymástól. A jogszabály tehát így hangzik, ha A. van, lehet B. Láthatjuk ez a kettősség sem hanyagolhatja el a valóság-elemeket, a norma formulázása is utal arra, hogy a jogban a normatív elemek valóságelemeken szelektálódnak. Tehát Kelsen is kénytelen elismerni, hogy az erkölcsi szabály lehet tisztán normatív és megfelelhet a kategórikus imperatívusnak, de a jogszabály mindig csak valamely való tényállástól feltételezett és ezért mindig csak hipotétikus.

IV.

Kelsen nem elégszik meg ezzel a szerkezeti különbséggel és a jogi norma lényegét a kényszer elrendelésében látja. Tehát tartalmi elemet tesz meg a jog fogalom leglényegesebb jegyév és ezzel ismét letér a szigorú tiszta jogtan útjáról. Mennyire a kényszerben látja a jog lényegét mutatja az, hogy a jogtalanságot és a jogtalanság jogkövetkezményét kívánja a jogi normában összekapcsolni, ennek felel meg a Sollen, amikor a kényszeraktust összekapcsolja. A jogtalanság semmi más, mint a jog érvényesülésének előfeltételét képező emberi magatartás. A jogtalanság szerinte nem sérti meg a jogot, sőt a jog igazi funkcióját ez által töltheti be, a jog érvénye függ ettől. (26—28.)

Kelsen elfelejti, hogy a jogot az esetek legnagyobb részében önként követjük. Bennünket inkább a lehetőségek irányítanak, mint a lehetetlenségek. Mi sem állítjuk, hogy a jogszabály nem tartalmaz kényszert, de ez nem az a differencia specifica, amely a többi társadalmi szabálytól elhatárolja. A kényszer a társadalom fogalmával koextenzív és így a jog genus proximumában, a társadalmi szabály jellegében találjuk meg, tehát nemcsak a jogban, hanem minden társadalmi szabályban fellelhetjük. A kényszerelméletek alapján a jog akkor jutna igazi funkciójához, ha nemteljesítés folytán a végrehajtási apparátust kell mozgásba hozni.

Kelsen ama tételéből, hogy a kényszer elrendelő norma a primer és a kényszerelkerülő norma a szekunder (30.), ismét a fentiek igazolását láthatjuk. Itt azonban Kelsen önmagával jut ellentmondásba, mert később azt állítja, hogy minden jogi norma „feltétlenül” tartalmaz kötelezettséget és csak „esetleg” tartalmaz jogosultságot. (48.) Tehát a kötelezettség lényeges, a jogosultság pedig esetleges alkatrésze a jogi normának. Maga mutat rá, hogy a jogosultság maga után vonja a kényszerelrendelést, míg a kötelezettség a kényszerelkerülő normának sajátja.

A kényszerelméletek szempontjából elfogadható Kelsen ama tanítása, hogy a jogellenesség által jut el a jog igazi funkciójához, mert csak ebben az esetben kell kényszer alkalmaznunk. Már pedig a kényszer ezen elméletek szerint a jog fogalmi kelléke, tehát ebben

az esetben a jog funkciója a jog fogalmi követelményét is kielégíti. Ez az elmélet azonban téves. A jogkövetkezmények problémája u. i. nem oldható meg a kényszerelméletek szemszögéből. A jogi előfeltételek és jogkövetkezmények összefüggése a szemléleti jogelméletben az alanyi és tárgyi joghelyzetek logikai összefüggésének felel meg. Ha a jogi előfeltétel valamely alanyi joghelyzet, ennek jogkövetkezménye is csak valamely alanyi joghelyzet lehet. Ezzel kapcsolatban felvethetjük a kérdést, van-e minden jogi előfeltételnek jogkövetkezménye. A kényszerelméletek ezt a kérdést nem tudják megoldani, illetve sok esetben kénytelenek tagadólag válaszolni. A jogellenesség és a kényszer nem egyenmű fogalmak, mert a jogellenesség valamely normával való ellentétességet jelent, a kényszer pedig kizárólag a valóság világába tartozik. Az alanyi joghelyzetek alapján pedig a jogi előfeltétel és a jogkövetkezmény is egyenműek. Ezen felfogás szerint minden jogi előfeltételnek van jogkövetkezménye, legalább saját érvényesülésének az esélye. Ezen a ponton közeledik a konkrét magatartást képviselő alanyi joghelyzet a tárgyi joghelyzetek értékvilágához és az együttnézésben (synopsis) a jog lényegének megfelelő eredményhez vezet.

A jogbiztonság is negatív esélyek összesége, nem rabolnak ki, nem támadnak meg, stb. Még gyakorlati szempontból is megállapíthatjuk, hogy ott beszélhetünk nagyobb jogbiztonságról, ahol a kényszerapparátust ritkábban kell mozgásba hoznunk. Már pedig a kényszerelméletek szerint jogbiztonságról csak ott beszélhetnénk, ahol a kényszer nyer alkalmazást. Pedig az esetek legnagyobb részében önként követjük a jogszabályokat, többnyire önként kifizetjük tartozásunkat és nem várjuk be a peres eljárást.

A jogszerű és jogellenes magatartás jogi előfeltételnek tekinthető és helyes értelmezés szerint mindkettőnek van jogkövetkezménye.

Ezek szerint téves Kelsen azon tétele is, hogy a kényszert elrendelő norma a primer, mert a kényszert elrendelő normának azokban az esetekben, amikor a jogot önként követik, nincs jelentősége. Tehát a kötelezettség teljesítése, melyet Kelsen lényegesnek tekint, ép a kényszert elrendelő norma kikapcsolásához vezet. Mindenesetre megállapíthatjuk, hogy Kelsen is figyelembe veszi a konkrét emberi magatartást ezen kérdések vizsgálatánál, hisz különös tekintettel van a norma tartalmára, ennek lényege pedig emberi magatartás.

V.

A jogosultság és kötelezettség vizsgálatánál tárgyalja az alanyi jog és tárgyi jog összefüggésének kérdését. Míg eddig azt az álláspontot vallotta, hogy a tárgyi jog és az alanyi jog teljesen azonos, e művében már e kettő között különbséget tesz. A dualizmus elméletét, amely az alanyi és tárgyi jog teljes szétválasztását hirdeti,

ma sem tartja helyesnek, — ezt az álláspontot mi is elfogadjuk. Rámutat arra, hogy az alanyi jog a tárgyi joggal szemben mindig konkrét vonatkozású. Az alanyi jog fogalmában is jelentős szerepet juttat a jogtalanságnak. Igen érdekes gondolat, hogy az alanyi jog tulajdonképpen a jogalkotásban való részvételt jelenti. A felperes és a vádló, midőn bírói ítéletet provokálnak, részeseivé válnak a jogalkotásnak. Az alperes és a vádlott is hasonló szerephez jut véleményünk szerint.

E kérdéssel kapcsolatban említhetjük meg, szerinte a demokratikus államformát az jellemzi, hogy abban a norma alávetettjei is résztvesznek a jogalkotásban. Így a vádlónak és felperesnek engedélyezett jogalkotási tevékenység, demokratikus jelleget ad elméletének. A vádlott és alperes is oly magatartást reprezentálhatnak, melyet alanyi joghelyzetnek kell tekintenünk és a konkrét magatartást képviselő alanyi joghelyzetnek a tárgyi joghelyzetekkel való együttnézése megfelel a szintén alanyi joghelyzetek kombinálásából létrejött alanyi jog (felperes és vádló) esetének.

Az alanyi joggal kapcsolatban vizsgálhatjuk a jogalany kérdését. Kelsen itt tovább megy a valóság útján. Valamely tényállásnak a jog egységére való vonatkozása a beszámítás. Ez a beszámítási pont a jogalany. Míg a jogalanyt eddig csupán mint a tárgyi jog egy részét fogta fel és mint jogi rendet jellemezte, addig most rámutat arra is (57.), hogy a jogi személy aktusai tulajdonképpen emberi magatartások, tehát elismeri, hogy a jogalany nemcsak a tárgyi jog alkotása. Amikor a tényállást a jogalanynak számítja be, a centrális beszámítás jön létre, viszont a tényállást a tényálladékra vonatkoztatva a periférikus beszámításhoz jutunk. Ezzel a megkülönböztetéssel már eddigi munkáiban is találkoztunk. A kötelezettséget megszegő magatartás és a jogkövetkezmény közti összefüggés, valamint a periférikus beszámítás a jogi előfeltétel és jogkövetkezmény közti összefüggésnek felel meg. Ide kell azonban soroznunk azt a magatartást is, amikor a kötelezettséget teljesítjük és a jogi előfeltételhez saját érvényesülésének jogkövetkezménye járul. Ezekből is megállapíthatjuk, hogy Kelsen elmélete nincs ellentétben azzal a felfogással, amely szerint minden jogi előfeltételnek van jogkövetkezménye és a kettő teljesen azonos fogalom. Ez szintén a kényszerelméletek tarthatatlanságát bizonyítja.

A jogalany és így a jogi személy is eddigi műveiben mint a jogi rend egy része jelentkezett és így egybeesett a tárgyi joggal. Ezenfelül a jogi személynek oly kategóriái jelentősége is volt, mely a jogrendszer egységét biztosította és így a jogi személy fogalma bizonyos metafizikai jelleget is nyert. Ezen újabb művében vallott felfogás ebből már mit sem tartalmaz, de így a gyakorlati jogászat szemléletének is megfelel.

A jogi személyről vallott újabb felfogása a Gierke-féle realitási elmélet tanítását követi, szemben a régi fikciós elméletekhez hasonló felfogásával. A gyakorlati jogász is ezt az újabb felfogását helye-

selheti, mert így a jogi személyben is megtalálhatja azt a reális elemet, amely a jognak mindig sajátja.

VI.

Már e kérdések vizsgálatánál láttuk, hogy Kelsen „tiszta jogtanában“, amely a valóságelemeket teljesen ki akarta kapcsolni a jogelméletből, ezek mégis mindenhol jelentőséghez jutnak. A beszámításban látja Kelsen (22.) azt a speciális jogi törvényszerűséget, mely a tényelemeket összekapcsolja. Kiemeli, hogy a tényállás csak azáltal nyer jogi jelentőséget, hogy azt valamely jogi normára vonatkoztatjuk. Ha tehát a tiszta jogtan e tényelemek kauzális vizsgálatával nem is foglalkozik, mint látjuk, magukat a tényelemeket nem hanyagolhatja el. Kelsen nem veszi figyelembe, hogy a tényelemek, amikor a jogi normára vonatkoztatás által jogesetté válnak, nem veszítik el kauzális összefüggéseiket. A valóságelemek mindig megtartják kauzális jellegüket, még akkor is, midőn a jogi normával összevetve jogesetté válnak. Itt van tulajdonképpen a tiszta jogtan tragédiája. Elismeri, hogy a jogi normák tartalmát a valóságelemekhez való vonatkoztatás által nyernek és helyesen mutat rá arra is, hogy a valóságelemek jogi jelentőséghez csak a jogi normával való összetevése által jutnak. Ezek után oly tiszta jogtanról, amely egy ismerettárgyat vehetne figyelembe és ennek az egy ismerettárgynak konstitutív módszerét vizsgálhatná, — már nem is beszélhetünk. Itt közeledik Kelsen elmélete Horváth elméletéhez, aki szintén a jogeset és jogtétel összetevésében látja a jog lényegét és így hangsúlyozza, hogy a jogban két ismerettárggyal a valósággal és az értékkel találkozunk. Ennek azonban levonja következményeit és lemond arról, hogy a jogba konstitutív módszerrel dolgozzék. Ehelyett a jog módszerét a reflektáló synoptikus módszerben találja meg és így jut el a szemléleti jogelmülethez. Hogy valamely emberölés gyilkosság, vagy halálos ítélet végrehajtása-e, azt az a norma mondja meg, amelyre e tényállást vonatkoztatni kell. A bíró elé kerülő tényállás valóság (6.) és jogesetté csak azáltal válik, hogy az alkalmazandó jogszabályra vonatkoztatjuk. Így megérthetjük, hogy (10.) a tiszta jogtan a jogi normák vizsgálatánál a tényállást mint akart jelentéstartalmat (Sinngelt) is figyelembe veszi. Kiemeli ugyan, hogy ez nem mint öntudattartalom jön számításba, de véleményünk szerint az akarati funkció nem zárható ki a tudat köréből és így ez a megkülönböztetés téves.

VII.

E kérdésekkel kapcsolatban vizsgálhatjuk a jog érvényéről vallott felfogását. A norma emberi magatartására vonatkozik (7.), tehát a jogi norma érvénye tér-időbeli. Itt tehát ismét valóságelemek zavarják meg a tiszta jogtan elméletét. Helyesen mutat rá az egyes jogi norma és a jogrend érvénye közti különbségre. (72.)

A jogrend érvénye hatásosságától függ, míg az egyes jogi norma érvénye ettől független. Itt azonban Kelsen nem tisztázza kellően a fogalmakat. Az érvény ugyanis a jogra mint értékre vonatkozik és ez független megvalósulásának, azaz hatásosságának kérdésétől. A hatásosság pedig a jogra, mint valóságra vonatkozik. E megkülönböztetés mégis arra utal, hogy Kelsen is kénytelen engedményeket tenni abban az irányban, hogy a jog nem egy, hanem két ismeret-tárgy. Ha a jogrend érvénye hatásosságától függ, ebben az esetben ép az egyes jogi normának kell konkrét jogeseteken jelentkezniök. Már pedig az egyes jogi norma érvénye a jogrend érvényén alapszik, tehát végsőleg saját hatásosságát sem hanyagolja el a konkrét jogszabály. Láthatjuk, hogy e fogalmi tisztázatlanság circulus vitiosushoz vezet, végeredményben itt különbséget kell tennünk a jogeset és a jogtétel között. A jogtételt az érvény, a jogesetet a hatásosság (valóság) síkjában kell vizsgálnunk és e kettő együtt adja a jogot.

Fentiek alapján megállapíthatjuk, hogy helytelen utakon járunk, hogy ha a jog érvényét és hatásosságát egymástól függetlenül akarjuk vizsgálni. A jog szociológiai vizsgálata ugyanis nem eszközölhető anélkül, hogy ugyanakkor a jog értéktani szempontjait ne vennénk figyelembe. Ugyanígy járhatunk el a jog értéktani vizsgálatánál is. A tiszta jogtan sem ismer kifejezett jogszociológiát és jogi értéktant, mert ezek az elemek szerinte kívül esnek a jog elméleti kutatásának területén. Hasonlóképp a szemléleti jogelmélet sem tud kifejezett jogszociológiát és jogi értéktant megkülönböztetni, mert szerinte e kérdések annyira összefüggnek, hogy egyik szempontot sem lehet a másik rovására teljesen elhanyagolni. Ezért a szemléleti jogelmélet minden probléma vizsgálatánál felveti a szociológiai és az értékelő szempontot is. A megvalósult (hatásos) jogesetek és az érvényes jogi normák együttnézése megköveteli a szociológiai és értékelő szempontok felvetését.

Ezzel kapcsolatban említhetjük meg, hogy Kelsen szerint is tévednek azok, akik a jogot a hatalomból kívánják levezetni, mert ellenkezőleg a jog szervezi a hatalmat. (70.) Nem a hatalom parancsa a jog, hanem a szervezett hatalom csak ott jelentkezhetik, ahol már jogállapot van. Ahol a hatalmi helyzet nem tud még jogra támaszkodni, ott labilis és kezdetleges és további fejlődésében rászorul a jog szervező erejére. Tehát a filius ante patrem logikai hibájában szenvednek azok az elméletek, amelyek a hatalomban látják a jog differencia specifikáját. Tévednek azok, akik szerint a hatalom parancsa biztosítja a jog hatásosságát, sohasem a terror garantálja az új jogrend érvényét, hanem az önkéntes aktív magatartások.

VIII.

Már eddig is láttuk, hogy a tiszta jogtan a jog lényegét vizsgálja (13., 33.), de szerinte az érték sem tartozik hozzá a jog lénye-

géhez és így a jog célját nem kutatja. Elismeri azonban, hogy a tiszta jogtan a szellemtudományok közé tartozik (12.) és a jog lényegét normatív jellegében látja. Már pedig a normatív tudományok az értéktudományok közé tartoznak és az érték így hozzátartozik a jog lényegéhez. Kelsen ezt bizonyos fokig elfogadja, amikor az igazságosság kérdését vizsgálja. (13.) Az igazságosság csupán relatív értéket jelent és a társadalmi boldogság megvalósítását célozza. A tiszta jogtanban nem foglalkozik ugyan Kelsen az érték-problémával, de nem tagadja, hogy a jog értéket képvisel. E megállapításomat igazolja, hogy Kelsen a valóság és érték ellentétében relatív különbséget lát. (38.) Rámutat arra, hogy a jogszabály érték a jogesethez képest és valóság a jog értékéhez viszonyítva.

A helyesség kérdését a szemléleti jogelmélet behatóbban vizsgálja, de lényegében sok hasonlóságot észlelhetünk a két elmélet között. A tiszta jogtan nem kutatja e kérdéseket oly széles értékelméleti alapon, de az eredmények helyesen mutatnak rá a probléma lényegére. A szemléleti jogelmélet a jog célján keresztül kíván a jog helyességéhez eljutni. A jog célját a kényszer minimalizálásában találja meg és így szerinte az a jog helyes, amely ezt a célt előmozdítja. Tehát a szabadság irányában keresi a jog helyességének mértékét és minthogy a társadalomban a kényszer teljesen nem küszöbölhető ki, így a jog is csak a relatív legnagyobb szabadságot tudja megvalósítani. A jog a kényszer egy bizonyos fokig mindig minimalizálja, mert szervezi a kényszer és így a helyességnek egy bizonyos fokát mindig megvalósítja. A szemléleti jogelmélet is az igazságosságot jelöli meg a jog értékmérőjéül, mert ez alkalmas a relatív legnagyobb szabadság megvalósítására. Mindkét elmélet közeláll az utilitarizmushoz, Kelsen rá is mutat arra, hogy az igazságosság a társadalmi boldogságot szolgálja és a szemléleti jogelmélet is az utilitarista ideál és az igazságosság között szoros összefüggést lát.

Kelsen helyesen észlelte, hogy a jog mindig a valóság és érték egymásravonatkoztatása, hogy a jogszabály a tényálláshoz viszonyítva valóság, ezt hangsúlyozza a szemléleti jogelmélet is. Ezért taníthatja a szemléleti jogelmélet, hogy a jogtudomány és jogelmélet között csupán relatív különbséget észlelhetünk. A jogtudománynak és jogelméletnek módszere a synopsis és mindkettő a jog valóságát és értékét vizsgálja, mert a jogtudományban a jogszabály érték, a jogelméletben pedig a valóság jellegével bír. Kelsen az ismeretelmélet felől jut el a jog két ismerettárgyúságáig és így elméletben megtaláljuk a módszerszinkrétizmus hibáját, mert elméletében e felismerés után sem adja fel az egységes jogismeret kutatását. A szemléleti jogelmélet e kérdések vizsgálatánál is következetesen tudja érvényesíteni kiindulási tételét.

IX.

Kelsen normatív rendet lát a jogban és keresi, vajjon mi biztosítja ennek a rendnek egységét. Ebben a művében is fenntartja azt az álláspontját, hogy a hipotétikus alapnorma biztosítja ezt az egységet. (62.) Ezzel kapcsolatban vizsgálhatjuk a jogalkotás és jogalkalmazás, valamint az értelmezés problémáit Kelsen tiszta jogtana akkor szenvedte az első törést, amikor a lépcsőelmélet dinamikájával kívánta e kérdéseket megoldani. A lépcső legelső fokán a hipotétikus alapnorma csak jogalkotás, míg az legalsó fokán lévő végrehajtás és büntetés csak jogalkalmazás minden más jogalkotás egyúttal jogalkalmazás is. A végrehajtás és büntetés pedig a kényszeraktus realizálása (82.), tehát ez valósítja meg a pozitív jogot. Kelsen téved abban, hogy a hipotétikus alapnormát mint tiszta jogalkotást fogja fel. Ez vagy nem bír semmi jelentőséggel a jogelmélet számára, vagy van valamelyes tartalma, amelyet a jogesetek indukálása által nyer és így jogalkalmazás is. Ugyancsak ezt mondhatjuk el a végrehajtásról és büntetésről is. Ez vagy csak egyszerű kényszeraktus, vagy jogalkotás is, mert csak valamely jogszabállyal való synopsisban bír a jogalkalmazás jellegével. Itt elhanyagolja Kelsen a jogeseteknek azt a csoportját, amikor a jogot önként alkalmazzuk.

X.

Nagy lépéssel közeledik a jog pozitívitásához és egyben a szociológiai vonatkozásaihoz akkor, amikor rámutat arra, (79.) hogy az általános norma is jogi előfeltételt és jogkövetkezményt kapcsol össze, de szükséges ennek az általános normának az individualizálása a jog megvalósításához. A jogalkalmazás és jogalkotás vizsgálatánál nála is felmerül a joghézag kérdése.

Már megemlítettük, hogy lépcsőelmélete dinamikus és egyik lépcsőtől a másikig nem tudunk a tiszta logikai delegáció segítségével eljutni. Ezt Kelsen elismeri és rámutat arra, hogy az alacsonyabb és magasabb norma között bizonyos fokú ellentét lehetséges, (84.) ami ép a magasabb normák keretjellegéből következik. A jogszabály oly keret (94.), amelyen belül több értelmezés lehetséges, minden jogszabályban van bizonyosfokú jogbizonytalanság (92.) és így a bíró szerinte sem logikai automata, mert e keret szabadságot biztosít számára. Kelsen állítja még, hogy a jog érvényesnek ismeri el azokat a jogszabályokat is, amelyek vele ellentétesek. Minden olyan norma, amelyet nem lehet megsemmisíteni, érvényes (89.) ez a hibaklauzulának modern értelmezése. Teljesen hasonlóan vélekedik az autonómia és szuverénitás fogalmáról is.

Rámutat arra (96.), hogy több értelmezési módszer van, amelyek mindegyike lehetséges, de nem feltétlenül helyes eredményhez vezet. Minthogy az értékelés Kelsen szerint is irracionális, nem

dönthetjük el a logika segítségével, hogy melyik értelmezést választjuk. Már pedig ellentétes eredményhez jutunk, ha valamely szabályt az argumentum a contrario vagy az analógia segítségével értelmezzük. E kérdést Kelsen helyesen állítja párhuzamba az alkotmány keretén belül alkotott törvény (99.) és a nemzetközi jog keretén belül alkotott állami alkotmány problémájával. (144.) Mindezek alapján arra a következtetésre juthatunk, hogy a tiszta jogtan a szabadjogi iskola és a joghézag elfogadása felé közeledik. Kelsen tudja, hogy így metajurisztikus elemek kerülnek a jogba, (99.) ezek azonban, szerinte, kívül esnek a tiszta jogtan területén. A kérdést azonban nem lehet szerintünk ez által kikapcsolni. Szerinte is különös jelentőséggel bír az eljárás fogalma ezen kérdések vizsgálatánál.

Találunk azonban e műben oly megállapításokat is, amelyek szerint Kelsen tagadja azt, hogy a jogszabály és jogeset között elméleti értelemben vett joghézag forogna fenn és így a jog logikai zártságának elméletéhez közeledik. A jog két ismerettárgyúságának következménye a joghézag. A tiszta jogtan merev felfogásának valóban, a jog logikai zártsága felel meg jobban, de a fentiekben Kelsen maga mutatta ki a joghézag fennforgását. Már nem ily meggyőzőek azok az érvei, amelyeket a jog logikai zártsága mellett hoz fel. Kelsen ugyanis kiemeli, hogy minden jogvitát el lehet dönteni, mert vagy helyt adunk a keresetnek vagy elutasítjuk. Szerintünk azonban ez nem bizonyít a jog logikai zártsága mellett. Különösen, ha figyelembe vesszük azokat a tételeket, amelyeket Kelsen az értelmezés különböző lehetőségéről mondott. Abban igaza van Kelsennek, hogy minden jogvitát eldönthetünk, de ez nem bizonyít a jog logikai zártsága mellett. Kelsen a technikus értelemben vett joghézagon belül (103.) megkülönbözteti egyrészt azt a joghézagot, amely a pozitív jog és a jogpolitikailag kívánatos jog között jön létre, másrészt azt a hézagot, amely a normák keretjellegének következménye; egyes helyeken viszont olyan megállapításokat tesz, mintha ilyen esetekben sem lenne szó tulajdonképeni joghézagról. A tiszta jogtan követelményének jobban meg is felel az a tanítás, amely szerint a jogrend egységét vertikális síkban a delegáció, horizontális síkban a beszámítás biztosítja és így logikailag is zárt rendszerhez jut. A joghézagról vallott felfogás pedig közelebb viszi elméletét a jog lényegéhez.

XI.

A jogalkalmazás, jogalkotás és a joghézag problémája mindig érdekes kérdés volt minden jogelmélet számára és így mi is behatóbban kívánunk e kérdésekkel foglalkozni. Mit jelent a jog logikai zártsága és mit vallanak ezzel szemben a joghézag fennforgását elismerő elméletek. A jog logikai zártságának értelmében a jog logikailag zárt rendszert képez és minden jogesetet el lehet a

logika segítségével kétséget kizáróan dönteni. Ez az elmélet egyetlen jogszabály esetében is eldönthetőnek tart minden jogvitát. Gondoljunk arra az esetre, hogy csupán az a jogszabály létezne, amely a vételár megfizetésére kötelezi az adóst. Hogyan járjunk el abban az esetben, ha a kölcsön visszafizetésének kérdése merül fel. A fenti szabályt argumentum a contrario értelmezve, minthogy a kölcsön nem vételár, a visszafizetés ellen kellene döntenünk. Analógia alapján, minthogy lényegében a kölcsön hasonlít a vételárhoz, a visszafizetés kötelezettsége mellett dönthetünk. Ez az egyszerű példa is mutatja, hogy milyen messze áll a jogalkalmazás lényegétől a jog logikai zártságának elmélete.

A joghézag elmélete ezzel szemben rámutat arra, hogy a jog nem képez zárt egységes rendszert, hanem a jogrendszeren belül hézagok vannak, amelyeket nem tudunk kizárólag a logika segítségével áthidalni. Ezért nem fogadhatjuk el azt az elméletet, amely kizárólag logikai műveletet lát a jogalkalmazásban. Még a legegyszerűbb logikai szillogizmusban sem következik egymásból logikailag a főtétele és az altétele, csupán, ha e kettőt valónak fogadjuk el, következtethetünk a logika erejével a konklúzióra. Mennyivel inkább így van ez a jog területén, ahol a jogszabály értékvilága áll szemben a jogeset valóság-világával. E két világ pedig a logika számára áthidalhatatlan és itt a jogalkalmazót csak az irracionális tényezők segíthetik át. Az érték és valóság ellentéte tehát szükségképpen a joghézag fennforgásához vezetnek, mert ez még a legegyszerűbb jogesetben is megtalálható. A gyakorlati életben nem érezzük mindig a joghézag jelenlétét, de elméletileg akkor is kimutatható. Ha a gyakorlat még nem készített hidat az érték és valóság világa között, akkor a gyakorlati értelemben vett joghézag is jelentkezik. Az érték és valóság ellentétének szembeállítására és mégis egységes szemléletben való előhívása a jogalkalmazás művészete. Nem elég a jó jogásznak csupán a jogszabályokat ismernie, ezért nem mellőzheti az elméleti jogász a gyakorlati szempontok ismeretét és a gyakorlati jogász az elméleti kérdésekben való jártasságot. A jogszabály értelmezése és a jogeset megkonstruálása elméletileg hasonlít a jogelmélet axiológiai és szociológiai elemeinek vizsgálatához. Az érték és valóság világa más-más törvényszerűségnek hódol és a mindennapi élet forgatagában működő gyakorlati jogásznak mégis minduntalan e két világot kell összevetnie.

A szemléleti jogelmélet így a joghézag mellett foglalt állást és a jogalkalmazás és jogalkotás között nem lát lényegbevágó különbséget. Minden jogalkotásban van valami, amit nem találunk meg az előtte előfordult jogesetekben, ennyiben jogalkotás, viszont minden új jogszabály megalkotása bizonyos fokig mint jogalkalmazás jelentkezik, tartalmaz valamit abból, ami az előttelező jogszabályokból következik. A forradalmi jog és a szokásjog között csak a kialakulás ütemében van különbség.

A joghézag mellett a fenti elméleti érveken felül az egyszerű

életre is hivatkozhatunk. Ha a jog logikailag zárt lenne, nem lenne szükség a jogszabályok sokaságára. Nem kellene a legfelsőbb bíróságnak ú. n. jogegységi döntéseket hoznia és nem lenne szükség a jogerő fogalma mellett a hibaklauzula fikciójára. A jogász tudja, hogy a megalkotott jogszabály sohasem foglalja magában teljesen a felmerült jogesetet, mert minden jogesetnek van oly individuális vonása, amelyre a jogszabály alkotója nem gondolhatott. Ezért tekintti a jog bizonyos esetben érvényesnek az olyan jogi aktust is, amely esetleg helytelen, mert az aktusok megtámadásának lehetőségét valahol le kell zárnia. Itt találjuk meg Kelsen ama tételének értelmét, hogy minden aktust érvényesnek kell tekintenünk, amely nem semmisíthető meg. Ugyanezt mondhatjuk el az autonómia és szuverenitás fogalmáról is, amelynél fogva a delegált szerv bizonyos korlátok között átlépheti a delegáció körét és eljárásra mégis érvényesnek tekinthető.

Mi is elfogadjuk, hogy minden jogvita eldönthető, ez azonban nem bizonyít a jog logikai zártsága mellett, mert a döntést ép a szabadság teszi lehetővé. Komoly feladat a paragrafusokon nyargalás és a bírói önkény lehetősége közti széles területen a jogalkalmazás helyes mértékét megtalálni.

XII.

Ebben a munkájában Kelsen kifejezetten állást foglalt a nemzetközi jog primátusa mellett. Az állami jogot a nemzetközi jog delegálja. Ezzel változott az államról vallott felfogása is. Ma már nem azonosítja teljesen a jogot és az államot (1930.) az állam nem totális, hanem olyan jogi rend, amely a centralizáció bizonyos fokát elérte. Az államot mint jogi rendet a jogintézmények jellemzik és így közel áll ahhoz a felfogáshoz, amely az eljárási apparátus bizonyos fokú fejlettségében látja az állam lényegét. A nemzetközi jogközösség azonban nem állam, mert a centralizációnak megkívánt fokát nem érte el. Az államok azonban mint a nemzetközi jog szervei szerepelnek. Egyébként még a jogtörténeti szempontot is figyelembe veszi, mert megállapítja, hogy volt jogrend már az államhá alakulás előtt is és kiemeli, hogy ezen primitív és az állami jogrend között a különbség kvantitatív és nem kvalitatív. Tehát végsőleg az állam nem lehet identikus a joggal, mert jog volt már akkor is, amikor még államról nem beszélhettünk.

Most is elfogadja azonban, hogy az állam jogi személy és így parciális jogi rend. E művében azonban, — mint már fentebb említettük — a jogalany nem esik teljesen össze a tárgyi joggal, tehát ez is az állam és jogkülönbözösége mellett bizonyít.

Kelsen tehát történetileg is szemléli a jogot és így elismeri, hogy különösen a nemzetközi jogban, valamint az állam előtti primitív jogrendben jelentősége volt a szokásjognak is. Ezzel együtt kiemeli, hogy a jogban a fejlődés kapcsán az eljárásnak van a leg-

nagyobb jelentősége. Mindez viszont a tiszta jogtan szociológiától való mentességét kizárja.

Midőn az állami jogot a nemzetközi jogból delegálja, a monisztikus felfogás mellé áll, de mérsékli ezt azzal, hogy az állami jog ellentétes is lehet a nemzetközi joggal és ez mégis érvényes jogként jelentkezhetik. Érdekesen oldja meg a nemzetközi szerződések kötelező erejének problémáját, hogy állást foglalhasson a szuverénitás dogmatikus felfogása ellen. Elismeri, hogy az államokat csak azok a nemzetközi szerződések kötelezik, amelyeket elfogadtak, mégis az a szabály, hogy a nemzetközi szerződéseket alkalmazni kell, nem az államok akaratától függ, hanem ettől független nemzetközi jogszabály.

Igy rámutat arra, hogy a tiszta jogtan egyik elméleti érdeme, hogy relativizálta az államok szuverénítását és tarthatatlanná tette a szuverénitás dogmáját. (153.) Ez a cáfolat az imperialista törekvések ellen irányul. Ezzel pedig Kelsen ismét elhagyja a tiszta jogtan területét és az értékek területére lép.

Ezeknek a kérdéseknek a szemléleti jogelmélet szempontjából való részletesebb kifejtésével itt nem kívánok foglalkozni. Megemlíthetjük, hogy a szemléleti jogelmélet az eljárásban látja a jog leglényegesebb ismervét, szerinte a jogot a többi társadalmi szabálytól az eljárás komplikáltsága különbözteti meg. Így a jogi szerv, jogintézmények, állam is az eljárás szempontjából nyernek megvilágítást. Itt is közeledést láthatunk tehát Kelsen felfogásában a szemléleti jogelmélet felé. Az az elmélet, amelyik a jog pozitivitását nem hanyagolja el, nem nélkülözheti az eljárás fogalmát. Ezért mondhatjuk, hogy Kelsen ebben a művében a jog szociológiai vonatkozásait sokkal behatóbban vizsgálta, mint eddigi munkáiban. Kelsen ama tétele, amellyel az imperializmussal szemben foglal állást, közel áll a szemléleti jogelméletben Horváthnak azon tanításához, hogy a jog végső célja a relatív legnagyobb szabadság előmozdítása. Az eljárás fogalma, — mely alkalmas arra, hogy a jog két ismerettárgyúságát szemléltesse — és a szabadság előmozdítása a jogelméleti kutatás két fontos problémája. E két fogalom azonban nélkülözhetetlen a gyakorlati jogász számára is.

*

Ezekben kívántam vázlatosan e két jogelméleti irányt szembeállítani. Bár elsősorban mint jogász foglalkoztam ezekkel a kérdésekkel, megkísértem rámutatni, hogy az általános filozófia milyen szoros összefüggésben van nemcsak a jogelmélettel, hanem nélkülözhetetlen még a gyakorlati jogász számára is. A valóság és érték, ismeret és szemlélet legáltalánosabb filozófiai problémái ott rejlenek a mindennapi élet jogeseteinek mélyén és a megoldásnál a filozófia felé viszi el a jogalkalmazót, de az így megoldott problémák bőséges anyagot szolgáltatnak az általános filozófiai kutató részére

is. A jogelméleti bizonytalanság fő okát legtöbbször abban találhatjuk meg, hogy nem ismerik fel, vagy félreismerik azt, hogy a jog két ismerettárgy.

Ezek a fejtegetések meggyőzhetnek bennünket arról, hogy a jogtudomány mint gyakorlati tudomány nem nélkülözheti a jogelméletet, ezt a szoros összefüggést azonban más tudomány gyakorlata és elmélete között is megtalálhatjuk.

Dr. Vas Tibor

Egy új erkölcsfilozófia

Bruno Bauch Grundzüge der Ethik c. művének megbeszélése

A filozófiának, ha a maga lényegéhez hű akar maradni, az erkölcsiséggel szemben más feladata nem lehet, mint feltárnia azokat a vonásokat, amelyek kritikai álláspontból az erkölcsiség belső vagy logikai alkatát jellemzik. Ez a filozófiai magatartás tehát sohasem vonatkozik új erkölcsanak felállítására, hanem mindig az erkölcsiségről való ismeretünk bővítésére. Az ilyen értelemben vett erkölcsfilozófiai irodalomnak legújabb s bizonyára egyik legbecsesebb gyümölcse a jénai filozófusnak, Bruno Bauchnak könyve. Ezt a munkát is, mint Bauch minden munkáját, a szigorú pontosság, a problémába való türelmes elmélyedés, a kérdés szálainak finom felfejtése és az a kritikai kiállás jellemzi, amely a részletek fölött ott látja mindig az Egészet, az elemzett tagok mögött az összetartó egységet. Bauch előtt az erkölcsiség letagadhatatlan valóság, amelyet pontosan és szeretettel kell megvizsgálni, hogy minden ízében tisztán álljon előttünk jelentése és nem lehet formális, tartalomban szűkölködő tételek alapján megszerkeszteni. Az élet nagy konkrétságairól van itt szó, nem pedig olyan fellebbe épített konstrukcióról, amelynek csillogása elragadó, de tartása semmi. Itt jelentések és értékek által meghatározott, többé-kevésbé áthatott életről van szó, amelyhez tisztelettel, de egyúttal a valóság iránt való kiirthatatlan érzékkel kell mindenkinek közelednie, aki eredményt akar annak megismerése terén elérni. Azaz: az ethika terén pusztán formalizmusoknál megállapodni nem lehet s még kevésbé lehet azt egy pár tétel segítségével egybeszerkeszteni.

A jelentés és a valóság, az érték és az élet ilyen szoros összefüggésében való meggyőződés képezi Bauch fejtegetéseinek is alap- és kiindulópontját. Az erkölcsi érték nem lebeghet ott fenn valahol az erkölcsi élet valósága felett, hanem át kell hatnia az egyéni és a történelmi élet egész roppant mezejét, hogy azt megtermékenyítse és értékessé tegye. A viszony tehát kettőjük között ez: az értéknek át kell hatnia az életet, az életnek pedig be kell fogadnia az értéket. Az élet értékének éppen magában az életben kell nyívánvalóvá lennie

és csak ott lehet nyilvánvaló. És amikor itt életről beszélünk, nem szabad elfelejtenünk, hogy „az“ élet csak absztraktum; valóban konkrét csak az egyén, illetve az egyéni életjelenség. Ugyanezt a megállapítást kell tennünk az értékre s a jelentésekre nézve is. Az általános jelentés és „az“ érték a maguk érvényére nézve függetlenek ugyan a konkrét és egyéni élettől, de az egyéni és konkrét életre nézve csak úgy lehetnek érvényesek, hogyha az erkölcsi érték érvénye az egyéni és konkrét élettől független.

Ha ezeket tudjuk, akkor nem szorul sok magyarázatra az, amit Bauch olyan világosan juttat kifejezésre, hogy minden pillanat az élet végtelen szövetében foglalván helyet, minden tett fontos az élet egész folyama szempontjából; az a tett is fontos, amelyet nem követtünk el. Még a szó is vagy életet teremthet vagy életet pusztíthat. Ebből pedig az a nagyfontosságú tény következik, hogy az erkölcsi tudattal bíró egyén, amely bele van ágyazva az összeség nagy Egészébe, minden tetteért és minden szaváért felelős. Ennek a felelősségnek, amely nélkül nincs erkölcsiség, sajátos jellemét és jelentését az adja meg, hogy — amint ezt Bauch nagyon meggyőzően fejti ki — mi felelősséget valamely tettért úgy viselünk, hogy azt okvetlenül valamely feladathoz, valamely követelményhez mérjük s értékét aszerint állapítjuk meg. Ahol a tett és a feladat között ez a feszülés hiányzik, ott felelősségnek helye nincs. A felelősségnek érzése szükségképpen vezet reá az erkölcsi feladat és követelmény jelentőségének felismerésére. Illetve annak felismerésére, hogy a „van“ és a „kell“ között állandó feszültség áll fenn, amely feszültség abban a mértékben tűnik el, amely mértékben a tett megközelíti a feladatot. Ebből már most ismét világos az, hogy a kötelesség nem egyéb, mint ami a tudatossá lett „kell“-ben a tudatos „kellendő“. A kötelesség tehát mindig a tudaton túlra utal valami olyanra, ami a pusztán tetszés és önkény felett áll. A kötelesség — amint erre nagyon nyomatékosan mutatott reá már Böhm az E. és V. 5-ik kötetében — mindig és kivétel nélkül kötöttséget jelent, de szabad kötöttséget, mert az erkölcsi tudat a kötelesség által önmagát köti meg. Az erkölcsi kötelesség ezért soha sem kívülről származik valamely külső, heteronom hatalomtól, hanem az erkölcsi tudatnak önmaga törvénye által való megkötöttsége.

Amint az egyest kötik a maga szokásai, úgy kötik a közösségeket is a maguk kialakult és elfogadott szokásaik, — Sítte. Még a társadalmi érintkezés szokásai is azonban valójában a belső szabadságot szolgálják: bizonyos távolságot szülnek, amely nem engedi meg, hogy akárki is durva belenyúlás által a személyiség legbelső szférájába hatoljon. De éppen ezért, jóllehet bizonyos kényszerű szülnek ezek a szokások, soha sem lehetnek örökéletűek, hanem az idő és a körülmények változásainak vannak alávetve. A társadalmi és közületi szokás nem tüntet fel valamely végső célt, hanem csak mintegy utat készít a végső igazi döntések számára. Ezért a szokás nem egy vonatkozásban lehet egyenesen erkölcstelen. Kö-

telező hát a szokás is az erkölcsi tudat számára, de ez a kötelezés korlátok és határok közé van vetve.

Az így megköötött és kötelezett tudat mindig értéktudat. A kötelességgel és a szokásokkal szemben való magatartásából nyilvánvaló, hogy mindig tudatában van értékeknek, jelentéseknek, amelyeket meg kell valósítani. Ez az értékről és jelentésről való tudat jellemző minden erkölcsi tudatra nézve. Erre a tudatra nézve minden értékregió a feladatok és kötelességek régióját jelenti. Az erkölcsi tudat minden további nélkül a tudományos, vallási, művészeti, állami értékekkel együtt ugyanilyen feladatokat és kötelességeket ismer el. De — s itt az erkölcsi tudatnak egy másik lényeges jellemzője — csak az erkölcsi érték megvalósítására kötelez, mert hogy pl. tudományos értékek megvalósítására kötelezzen, ahhoz szükséges, hogy a kötelezett egyén tudományos férfiú legyen. A tudományos férfiút azonban kétségen kívül kötelezi is a tudományos érték megvalósítására. Ezek a megállapítások, amelyeket Bauch szigorúan logikus és világos fejtegetések folyamán az erkölcsi tudatra nézve tesz, ezerféle szál útján vezetnek el az általános értéktudat logikai alkatának kutatásához s az értéktudat kutatása kapcsán a szellem lényegének elemzéséhez. E ponton az erkölcsfilozófia elválhatatlanul hozzá van kötve az általános értéktanhoz, amely a valóság legmagasabb ormait járja, hogy a valóság hétköznapi tényeit is kellő világosságba tudja helyezni, azaz, hogy igazi bölcséleti munkát végezzen.

Az eddig elmondottakból látható, hogy valamely cselekedetnek jelentéséről és erkölcsi értékéről csak abban az esetben lehet beszélni, hogyha már rendelkezésünkre áll az erkölcsi elv, mint a megítélés elve. Ez az erkölcsi elv magában a cselekedetben adva nincs, bármily gondos lélektani elemzésnek is vessük azt alá; tehát a cselekedetet logikailag megelőzi, a cselekedet felett áll, mint feladat. Vagy amint Bauch más fordulattal mondja: az erkölcsi elv, mint az erkölcsi megítélés elve, az alanytól független érvénnyel bíró, lehet érvényes az egyes erkölcsi cselekedetekre nézve. De egyszersmind csak az ilyen érvény lehet feladat is az alanyra nézve. Az érvény követelése pedig hidat ver a feladat és annak teljesítése között. Az így értett értékkövetelés független ugyan a szubjektivitástól, de éppen a szubjektivitásra nézve érvényes, azaz maga a szubjektivitás is, mint erkölcsi praktikus magatartás követeltetik.

Ezen alapvető fejtegetések tükrében jelenik meg Bauch fejtegetéseinek folyamán a személyiség, a jellem fogalma és nyernek magyarázatot az erkölcsiség alapfogalmai. Nincs helyünk arra, hogy hogy ezeket a mély és finom fejtegetéseket nyomon kövessük, amelyek egy-egy erős sugarat bocsátanak az erkölcsiség leglényegébe, hogy azt megvilágítsák. De reá kell mutatnunk mégis arra az állásfoglalásra, amely a hypothetikus imperativusnak az erkölcsiség terén való helyét megállapítja és e helyet gondosan körülvona-

lazza. Bauch nagyon világosan fejti ki, hogy a hypothetikus imperativusnak követelés-jellege épp olyan kevésbé határozatlan és szétfolyó, mint a kategórikus imperativusé. Csakhogy a hypothetikus imperativus nem magára a követelés tartalmára vonatkozik, hanem ennek a tartalomnak a cselekvésben való ábrázolására. A követelés reámnézve mindenképpen érvényes még akkor is, ha ezen követelés végrehajtására szükséges feltételekkel nem rendelkezem. A követelés objektív, a kötelesség azonban ennek a követelésnek végrehajtására egyéni, szubjektív feltételektől függ. A kategórikus imperativus ezért az akarathoz fordul — Willensforderung, a hypothetikus imperativus ellenben a kivitelhez, — Wirkensforderung. A hypothetikus imperativus tehát sokkal fontosabb az erkölcsiségre, amint azt Kant hitte, mert általa az egyéni és a szubjektív nyer egyetemes értelmet. Az egyéntől éppen azt követeli, amit ő mint egyén végrehajtani képes.

Ezekhez a mélyreható és az egész értékelméletre világosságot hozó fejtegetésekhez járulnak azok a fejezetek, amelyek a követelés és a valóság között levő viszonyt teszik logikai elemzés tárgyává, mindenütt erős bizonyosságot szolgáltatván arról, hogy ezeket a kérdéseket szigorú ismeretelméleti módszer nélkül tárgyalni alig lehet. Bauch könyve ebből a szempontból is nagy nyeresége a filozófiai irodalomnak. A főtétel, amelyből a követelés és a valóság viszonyának tárgyalásában kiindul ez: A követelés a maga jelleménél fogva nem lehet *való*, de *megvalósíthatónak* kell lennie. Ez a tétel magabavéve alkalmas annak megmutatására, hogy Bauch fejtegetései mily nagy mértékben sarjadnak az élet és a valóság közeléből. Hiábavaló lenne minden érték követelése, ha lehetetlen lenne ezeknek megvalósítása. E megvalósítások által a személyiség változik és fejlődik ki, mert az Én ugyan állandó a maga élményeivel szemben, de másfelől mégsem lehet állandó, mert minden új élmény az Én változását is jelenti. A maga élményei által állandóan változó személy azután a közösségbe tagolódva valósítja meg azokat az értékköveteléseket, amelyek által a személy személyiséggé lesz. Az állam és a nemzet, a család és az iskola azok a közösségi kötelékek, amelyek keretében a személyiség által az erkölcsi követelések is megvalósulnak és az erkölcsi feladatok megoldatnak. Az erre vonatkozó magyarázatok gazdagsága mintegy reámutat arra a szinte kimeríthetetlen kincseshányára, amelyet a közösségi viszonyok és megvalósítások a filozófiára és az erkölcsbölcseletre nézve jelentenek.

A nagy mű VII. szakasza a szabadság problémájával foglalkozik. Itt a kiindulási pontot az a tétel képezi, hogy a személy cselekvése is kauzálisan meghatározott, de egyszersmind értékre viszonyuló. Az a szabadság tehát, amelyet mi a személyeknek tulajdonítunk semmiképpen sem lehet a kauzalitás alól való szabadság, hanem *feladatokra, célokra, értékek megvalósítására* való szabadság. A személyben a természeti és a szabadság által való kauzalitás éppen azáltal egyesül, noha a kettő különböző, hogy a személy

objektív célok, azaz értékek, feladatok által van meghatározva a maga cselekvésében. Tehát szó sem lehet itt arról, hogy a célok hatnának kauzálisan, hanem a személy hat a célok szerint, amelyek benne, mint a feladatok és értékek jelentkeznek, oly értékek és célok azonban, amelyek szubjektív jelleggel bírnak. Aki tudatával hír a célnak, az akarja is a célt és aki akarja a célt, az akarja az eszközöket is, azaz az utat, amely a célhoz vezet s tehát bír az eszközök tudatával és akarja az eszközöket. Egészen világos eként a teleológiai viszony, amely az emberi cselekedetekben jelentkezik, amely a céltól vezet az eszköz felé, de nem időbeli kauzalitással. A kauzális sor ellenben a célakarástól vezet az eszköz akarásáig. Amabban a szabadság érvényesül, emebben a kényszer és kauzalitás. Bauch azonban nagyon nyomatékosan emeli ki s bizonyítja, hogy ez az értékteológia merőben különbözik az organizmusokban megjelenő teleológiától, amely voltaképpen nem egyéb, mint korrelatív kauzalitás az organizmus és részei között. Ahol természetesen tudnunk kell, hogy a cél mindig szubjektíve feltételezett ugyan, míg az érték mindig objektív, de az objektív érték csak akkor valósulhat meg, ha az egyén azt cselekvése céljául tűzi. A jelenkort éppen az jellemzi mindig, hogy milyen célokat tűz ki maga elé megvalósítandókul, azaz mit tart magára nézve fontos értéknek. Miután pedig a cselekvés mindig egy pillanatban történik, ezért a jelen s a pillanat a mi számunkra örökkévalóság.

Legáltalánosabb alapvonalait igyekeztünk megrajzolni Bauch nagy művének, amely az etika irodalmában erős és értékes gazdagodást jelent. Méltó a nagy mű a türelmes és elmélyedő tanulmányozásra, amelynek folyamán az ember egész gyakorlati magatartása fog sok szempontú megvilágítást nyerni. A fejtegetéseknek sokszor megdöbbentő életközelsége megacélozza s felüdíti a logikai gondolkozástól elfáradt elmét és bizonyosságul szolgál arra, hogy a filozófiában az élet legmagasabb teljessége jelenik meg, ha ugyanis ez a filozófia igazán filozófia.

Bartók György

Elvek. Könyvek. Folyóiratok

KISS TIHAMÉR LÁSZLÓ, A HUMANIZMUS ÉS A PROTESTANTIZMUS HATÁSA A FRANCIAORSZÁGI NEVELÉSRE ÉS OKTATÁSRA A XVI-İK SZÁZADBAN. Szeged, 1936. 201 l.

A mű terjedelmes neveléstörténeti munka, melyet alapos és szélesre fogott szellem- és eseménytörténeti feldolgozási mód jellemez. Nehéz ilyen művet ismertetni, mert nem ideillő feladat az egésznek sovány vázlatát adni; egy-egy részlet kiragadása pedig azt is jelentheti, hogy a könyv iránt érdeklődőt a munka tartalmáról nem tudja kellően tájékoztatni. Ezért mind a két módhoz folyamodunk: egyrészt helyenként tüzetesebb megbeszélést és másrészt rövid tartalmi vázlatot egyaránt nyújtani kívánunk.

A Bevezető rész élénk színekkel festi meg a renaissance és a reformáció szellemi háttérét. E színes alapba ágyazza bele a szerző mindazt, amit francia vonatkozásban a XVI. századbeli nevelés- és oktatásügyre mondani tud. Már a 14. lapon értesülünk a protestáns nevelői tevékenység magváról: „A protestáns lelkiületű ember... a szolgálatot, a világban Isten akarata szerint az *ember-társai javára való sáfárkodást*... tartotta ideális élethivatásnak.”

Velős összefoglalását kapjuk a renaissance és a humanizmus létrejöttének. Ügyesen válaszol a renaissance és a reformáció szellemi egymásból következőségének kérdésére, belőle nyilvánvalóvá válik, hogy minden szellemi mozgalom felfokozódva ellenhatásképpen magában hordozza és kikristályosítja a rákövetkező szellemi áramlatot. Törvényszerűség ez kultúra-jelenségek és világnézetek teremtdésére! Az újrászületés nem mehetett végbe másképp, minthogy a középkori világnézet pillérei a lelkekben megrendültek. Egyszerűen úgy mondja, hogy a két mozgalom között „sok az érintkezési pont”. Később a kettőt testvér-mozgalomnak nevezi, melynek egy volt a szülőanyja (16. l.) s tüzetesen szól az egyező és különböző vonásaikról. Azonban sietve hozzáteszi: „Mintahogyan a renaissancet, úgy a reformációt is az emberi szellem kimagyarázhatatlan felserkenése, sok titkos s ki nem mutatható indításból hozta létre.” Ezt bizonyára úgy kell értenünk, hogy a „felserkenés” előzményei adva voltak az emberi lélekben hordozott korszellemben, amik csak annyiban titkosak, hogy egykönnyen ki nem elemezhető valamennyi vonásuk. Ilyenkor a retorikai lendület költői képei, szép hasonlatai segítik át az értekezőt azokon a nehézségeken, amik a teljes kifejtés útjában állanak.

Elfogadjuk azt a gyakran hangsúlyozott tételét, hogy a humanizmus és a reformáció „testvér-mozgalmának” egymás mellé állítása alapján a határozottabb reformáció a nevelésügyre döntőbb jelentőségű volt az óvatos félenkségű humanizmusnál. A szerző a sok benső ellentét miatt természetesnek találja,

hogy a humanizmus és a protestantizmus az idő folyamán elvált egymástól, azonban a pusztuló humanizmus állandó értékei ámentődtek a diadalmas protestantizmus tudományába és nevelésébe, eközben megtisztultak a pogány máztól, mert a prot. megfüröszttötte a maga szellemében és így értékesítette és értékesíti ma is az emberi művelődés szolgálatában. Ez a nagy és nehezen felejthető szellemi átáramlás a protestantizmusnak megszerzi azt az erőt, amelylyel jó ideig fölébe került a kat. iskoláztatásnak. A két szellemi mozgalom hatása különben kölcsönös volt, mert a humanizmus viszont így tudott csak a neki nem idegen köntösben történelem-formáló erő lenni az európai szellemi élet számára.

Természetesnek találjuk, hogy mindezek tárgyalása közben a vallási vonatkozások a szerzőtől az adott keretknél nagyobb méltánylást kaptak. De egyekben is aránytalanságot tapasztalunk a jól tagolt munkában. Nem értjük pl., hogy a francia kir. udvar romlottságának szellőztetésére — ezekre a közismert adatokra — miért jut éppen annyi, mint „A nevelésügy és az iskolázás a renaissance és a reformáció előtt“ c. igen jelentős fejezetre, amelynek bevezető soraiban hangsúlyozza, hogy fontos feladatának tartja „a nevelésügy és az iskolázás képét is röviden vázolni“. Véleményünk szerint a nevelésügy és benne az iskolázás alapos fejtegetést érdemelt volna, elég, ha a munka szándékára, címére gondolunk. Egyébként e fejezetben kevés szó van a nevelésről, inkább csak a fegyelmezésről, a különféle iskolák oktatási módjáról, iskolai állapotokról és a tanulók magaviseletéről, tanítók sorsáról értesülünk belőle.

Aki innen kezdve elmélyedés nélkül lapozza át a könyv III. részét (40 oldalt), annak úgy tűnhetik fel, mintha biographiák sorozata lenne az egész: a nevezetes nevelők részletes életrajza és kellő méltatása. Szorgalmas és megbízható forrás felhasználása felment az alól, hogy a művet itt, — e részben — neveléstörténeti szempontból szakaszaiban aprólékosan kövessem és ismertessem. A politikai történetírás is gazdag forrás a szerző számára, melyből bőven és gyakran merített munkája egyes fejezeteinek keretezésére. Olykor az eseménytörténeti vonatkozások részletezésébe merül, amit feleslegesnek érzünk, ezzel azonban mindenkor a genetikus történetírás módján él, mert az élet külső eseményeiből szükségszerűen bekövetkező benső változásokat származtat. Csak azt említjük meg, hogy a szellemi előzményekből azokat a vonásokat kellett volna elsősorban nagyon tüzetesen fejtegetni, amik a *sajátos nevelői gondolkodás, nevelési mód* kialakítására közvetlen hatással voltak. Mert ez a munka neveléstörténeti.

Mikor forrásokat használ, szívesen nyúl a legkirívóbb adatok éles hangjához (pl. a kat. egyház erkölcsi állapotának rajzában), ezeket idézve mentesíti magát az ítélethozatal, erkölcsi értékelés nehéz, de köteles munkájától. A nép műveletlen volt — írja egy helyen (30. l.) — s az egyház nem is tartotta érdekének a nép gyermekeit kiművelni. Azt hirdették, hogy „a tudatlanság kedves Isten előtt, mint a hit és megadás bizonyítéka“. Ezzel szemben *Rabelais*, akinek életére nagy befolyást gyakorolt a reformációval való benső kapcsolata, az életnevelést tudatosan hangsúlyozza, nem hagyja magára a gyermeket. *Kálvin* pedig — aki Genfben is előbb tanító volt s csak azután lelkész — hatalmas szellemű nevelő, ki a tökéletes egyház kialakítására törekedett és ezért nevezetes helyet biztosított az iskoláknak. Az „Ordonnance“-okban (amit Genfben

elfogadtak), fontos rendelkezése, hogy „a népnek az igaz vallásosságában való megtartása érdekében az oktatás általános és kötelező legyen s hogy az korán, a fiatal gyermekkorban kezdődjék“. (82. l.) Cordier, Sturm, Ramus és Montaigne nevelői gondolatait is kíváncsian lenné ideiktatni, de itt erre sem mód, sem szükség nincs. Inkább az elemi és középiskolai, meg a felsőfokú nevelés néhány jellemző vonását vázoljuk. A könyv a nevelést és az oktatást folyton egymás mellett emlegeti, ami felesleges, ha meggondoljuk, hogy az oktatás a nevelésnek egyik eszköze, amire a nevelés minden ágában szükség van.

A népoktatást a XVI. sz.-ban a protestantizmus teremti meg s a franciáországi prot. igyekezett fenn is tartani az elemi iskoláit; ennek érdekében követelték 1560-ban — korukat messze megelőzve — az orleansi országgyűléstől az általános, kötelező, ingyenes elemi oktatást. Ugyanakkor a tanítói rend anyagi érdekeivel is törődtek. A kérés nem teljesült a római kat. klérus tiltakozása miatt, mely csak hívhő tanítót akart látni. A nantesi édictum még jó ideig életben tartotta a népiskoláztatás ügyét, de az 1886-ban végkép elveszett egy királyi rendelet folytán.

Következőbb, éppen ezért nevezetesebbnek tartott hatása volt a humanizmusnak és a protestantizmusnak a középfokú iskolázásra. A humanizmus teljes diadalt aratott a protestáns középiskolai oktatásban, a humanizmus kincseit a valláserkölcsei anyaggal egyesítve. Ezzel nagy mértékben hatott a jezsuita iskoláztatásra, az a különbség azonban szembeszökő maradt, hogy a protestánsok az erőnyes jellem nevelésével a lelket akarták kielégíteni, míg a jezsuiták az egyházas szellemmel fanatizálták tanítványaikat. A prot. felsőfokú iskolázást a paphiány hozta létre, de nem elégedett meg, mint pl. a genfi főiskola sem, a tudományos képzéssel, hanem különös gondja volt az akarat, a jellem nevelésére. A 8 francia prot. főiskola anyagi erő hiján nem lehetett 3 vagy 4 fakultásos egyetemmel, bármennyire törekedtek erre.

A szerző rendkívül gondos részletességgel ismerteti az akadémiák oktatási anyagát és módját, valamint nevelésügyét és híven kelti életre azt az erkölcsi levegőt, amely az iskolákat megtöltötte s amelyet a humanizmus szelleme és az evangélium szeretete teremtett meg tiszta életfelfogásban. Mindebben az akkori nevelésre vonatkozó ismeretek közlését, de nem tervszerű bírálatát kapjuk. Ehhez természetesen elengedhetetlen feltétel, hogy a bírálóban teljesen tisztázott neveléstani alapelveken nyugvó nevelői tudatosság legyen. Így vizsgálva a kötetet: mennyivel szemléletesebb lett volna testi, értelmi és erkölcsi nevelésről szólni, a neveléstani kialakult rendszere, a nevelés állandó feladatai szerint, mert így jobban tudnánk értékelni és bírálni az akkori nevelést, anélkül hogy történetiellen eljárásba esnénk. Valami zavaró van az ilyen egymás mellett tett, kétféle tényről beszélő, állításban, hogy „Kálvin a lelkipásztorok köteleességeként jelölte meg az ifjúság vallásos nevelésével (!) való buzgó foglalkozást“ s később ezt a gondolatot folytatva és befejezve azt írja, hogy „Kálvin utasításai alapján minden szülőnek tanítania (!) kellett a káté szövegét gyermekeinek, akiket azután bizonyos napokon a lelkipásztorok kikérdeztek, tudásukat ellenőrizték s magyarázataikkal kiegészítették“. (80. l.) Ennyi csak vallásoktatás, de még nem vallásos nevelés. Lélektani megokolással csak elvétve találkozunk neveléstani kérdések boncolgatásában.

Vitathatatlan azonban, hogy a szerzőnek a kérdésben sokoldalú tájéko-

zottsága van s ez nem csupán a felületen jut kifejezésre, de a gyökerekig is száll; ez duzzasztja az értekezését vaskos kötetté. Gazdag művelődéstörténeti példaanyag áll hasonlításul rendelkezésére s ezzel alkalmas helyen és meggyőző módon él. Jó! gördülő előadása azt is elárulja, hogy ez nem első munkája.

Még csak alaki szempontból van néhány megjegyzésünk. A „casa giocosa“-t nem fordítanám „örömök háza“-nak (16. l.). Szívesen látnók a kötet végén egy összefoglalást a felhasznált forrásművekről. Neveléssel foglalkozó munkában nem fordulhat elő, hogy az „érzés“ az „érzet“-tel fel van cserélve (6. l.). Tartalmi szempontból kifogásoljuk az ilyen pontatlan megállapításokat: „Az egyház a XVI. sz.-tól kezdve hanyatlani kezdett“ (26. l.) Az „úgy-mint“ használata kevés kivétellel hibás. S kényelmetlen a magyar szemnek efféléket olvasni: „uralta Európát“ (uralkodott Európában, 25. l.) továbbá „nagy súlyt feltetni“ bármire, amiről szó van, stb. Végül bántó a sok sajtóhiba, ami már a vidéki nyomda-viszonyok között sem megokolt.

Őszintén fájjaljuk, mert ebből nevelésügyi kutatásunk szervezetlenségére ismerünk, hogy szerzőnk idegen területről választott tárgyat, holott annyi felderítetlen vagy jobb esetben feldolgozatlan magyar neveléstörténeti tény várja a magyar nevelésügy múltja iránt komolyan érdeklődőket. Az a véleményünk, hogy nem lehet célunk ilyen most ismertetett és a magyar neveléssel vonatkozásba sem hozott munka alkotása mindaddig, amíg a keletkező magyar neveléstudomány sajátos, nemzeti, megoldásra váró kérdéseket tartogat számunkra. A nemzeti célú tudományosság érdeke ennek a hangsúlyozása.¹

Juhász Béla

TOMORI VIOLA: A PARASZTSÁG SZEMLELETÉNEK ALAKULÁSA. (A parasztság szemléletének és eszméltési fokának lélektani vizsgálata.) Szeged, 1935. A Szegedi Fiatalok Művészeti Kollégiumának kiadásában.

E munka tüzetesen tárgyalja a parasztság lelki életét. Kizárja a vizsgálatokból a parasztromantikát, de kizárja az etikai és világnézeti, valamint szociális problémákat is, legfeljebb csak annyiban érinti, amennyiben a pszichológiai szempontok ezt szükségessé teszik. A mű lélektani jellegét a közösséglélektan tételeinek és módszereinek következetes alkalmazása adja meg. Megmutatja, hogy redukálódik a parasztlélek problémája a közösséglélektan, illetve miliólélektan egyik fejezetévé.

Két részből áll, az első rész a szükséges lélektani alapismereteket tárgyalja, a második rész ezen alapismeretek alkalmazásával a parasztság szemléletének alakulását vizsgálja.

Első (elméleti) rész. I. Közösséglélektan. A köztapasztalat és a tudományos lélektani kutatások eredményei kétségtelenné teszik, hogy létezik a társadalmi jelenségek mögött: „egy, azokat indokoló és cél érdekében egységszervező, élő közösségi lélek“. A parasztságnál a szervező jegy a természethez kötöttség; a paraszt „inkább szolgálja, mint alakítja a természetet“ (Tehát nem

¹ Perdöntő segítségül legyen szabad itt idéznem Imre Sándor: A neveléstudomány magyar feladatai (Szeged, 1935.) c. művéből azt, amit ma iskolás igazságnak érzünk s amely szerint az egyetemes neveléstudomány haladásával való lépéstartás érdekében az itthoni fejlődésbe való tudatos beilleszkedés elősegítésére „legelső feladatunk, hogy megírjuk a magyar nevelés történetét úgy, ahogyan ma már lehetséges“. (33. l.)

a szociális helyzet a fő „szervező jegy“.) II. Milió kutatás. Először külön a miliót és az egyént, azután a kettő dinamikus viszonyát vizsgálja főleg Busemann és Müller—Freienfels nyomán. III. Fejlődéstan. Bármely pszichés fejlődésnek három fázisát lehet megkülönböztetni: 1. a primitív globálítás, 2. a differenciálódás és 3. a szintézis fázisai. A paraszt-társadalom, a fejlődésnek globális stádiumában van, amit a milió-egyen viszony tekintetében a „bennelevés“ (Einsfühlung) szó fejez ki legjobban. Csak a legújabb időkben kezd a parasztság a differenciáltság állapota felé haladni, amint a későbbiekben részletesen látni fogjuk. A szemlélet átalakulása irányát a Werner-féle szópárokka lehet kifejezni: „Komplex-elkülönített, diffúz-tagolt, elmosódó-pregnáns, bizonytalan-batározott.“

Második (gyakorlati) rész. I. A parasztság régi arca. Ennek jellemzői: A szituációkba, szociális helyzetbe való reflektálatlan belenyugvás. A paraszt beszédmodorában, tér- és időszemléletében erős szituáció-kötöttség nyilvánul. A lényegkeresés és az abstractio hiánya miatt létrejött bőbeszédűség, a térszemlélet tárgyhoz kötöttsége, az idő térbevetítése mutatják a parasztszemlélet diffúz voltát. Ugyancsak példákkal illusztrálva mutatja ki a szerző a globális szemléleti fok többi velejáróját, a komplexitást (pl. a vallás és mágia keveredése), elmosódottságot és bizonytalanságot. A parasztművészet is erősen magáni viseli a közösségi szellemet, idegen elemek benne inkább csak dekorációképpen szerepelnek. Képzőművészetüket ügyes anyagismeret és sokszor túlságba vitt helyzethez alkalmazkodás jellemzi. A népköltészet általában egyetemes érzelmeket fejez ki. Mint Ortutay kimutatja, itt is a globális szemlélet nyilvánul meg. Különösen látható ez a totális szemléletformában és a differenciálatlanságban

A parasztság lelki tulajdonságainak vizsgálatánál gyakran ellentétes vonásokat találunk, pl. fősvény, de mulatságban pazarló stb. Ezekben az esetekben nem lehet tisztán sztatikus jelzőkkel leírni a paraszti lelket, mert ez mintegy hullámvásban van két szélső helyzet, pólusok között. A paraszti lélek legfontosabb póluspárjait a szerző fel is sorolja.

II. A mai alakulás. A globális fejlődési szakaszt most kezdi felváltani a differenciáltság szakasza. A fejlődést kiváltó okok: az iskolázás, közigazgatás, népművelő előadások, rádió, mozi stb. és a falu és város egyre szorosabbá váló kapcsolata. Azonkívül a könyveknek és újdonságoknak is nagy szerepe van a lelki átalakulásban. Ezen okok eredményeképpen a primitív „bennelevést“ lassanként tudatosság váltja fel. Ezen fejlődésnek nagy előnyei mellett azonban van egy igen tragikus vonása: a fejlődést nem annyira a belső érés, mint inkább külső hatások hozzák létre. Mintegy koraérett mostani parasztságunk. Ezért vezetett a differenciálódás sokszor szétesésekhez, ezért helyettesíti gyakran a kulturális haladást az urmajmolás. A népművészet sablonossá válása is erre a koraérettségre vezethető vissza.

Ebben a válságban csak úgy tudunk segíteni a parasztságon, ha a parasztlelket alaposan megismerve a segítés módját a belső szükségnek megfelelően tudjuk eltálalni.

A szerző a Szegedi Fialatok társaságában több éven át vett részt parasztkutató tanyai kiszállásokban. Itt nyert tapasztalatait dolgozza fel nagy hozzáértéssel és teljes elméleti felkészültséggel ebben a könyvében. Jelentőséget ad

művének, hogy a magyar szakirodalomban ő az első, aki a lélektan módszereit alkalmazza következetesen a parasztkutatásban. Ez által sikerült a tapasztalattal mindig a lehető legközvetlenebb kapcsolatban maradnia s így remélhető, hogy a parasztság kulturális fejlesztésében az általa ajánlott módszerrel értékes eredményeket fognak elérni. Stílusa sokszor homályos, még fejlődésre szorul. Túlzásba viszi az idegen szavak használatát, aminek egyik főoka az állandó aggodás attól, hátha a lefordítás egy árnyalattal megváltoztatja a szó jelentését.

Strausz Antal

JOÓ TIBOR: BEVEZETÉS A SZELLEMTÖRTÉNETBE. Budapest, 1935.

Ez a munka mind a maga célkitűzésének, mind a megjelenés helyének (Kultúra és Tudomány, Franklin) tesz bizonyos engedményeket. Szövege jól tudja pl., hogy „szellemtörténet“ mint ilyen — nincs. Az is kompromisszum, hogy a mai „tünet“ provokáló történeti összetevők közül kizárólag bizonyos német filozófusokat tekint: Nietzschével sem számol, Croce vagy Bergson jelentős befolyásáról nem is beszélve (v. ö. Turóczi-Trosztler J., Pester Lloyd, 1936. febr. 22., 6. l.) és nem számol — ami feltűnő — azokkal a szaktudósokkal (Planck, Einstein stb.), akik az utóbbi évek folyamán a fizika és asztrológia vélt exaktségának a hitét megingatták, sőt — ami legfeltűnőbb — a közvetlenül előkészítő társadalmi és politikai átfordulások s ezer hasonló valóság-tényező hatásával sem. Ha azonban — amint méltányos — csak azt nézzük, amit szerző adni akart: könyve művésziesen van megírva és nemes elméleti tartással, szinte gikszertelen biztonsággal vágja át magát a súlyos kérdéseknek szövevényein. A tulajdonképeni „Bevezetés“-t (azaz Dilthey, Windelband, Rickert, Troeltsch, Spranger s utánuk néhány, ugyancsak válogatott magyar kutató főbb gondolatainak rövid ismertetését) kitűnő architektónikával készítik elő: a fogalmi tisztázásoknak, a szellemi ősöknek, a kor- s a történefffelfogás összefüggéseinek szentelt fejezetek, és ugyanígy a kihangzást is három fejezet adja, amelyeknek tárgyaként (címek, tartalomjegyzék hiányában) talán nem helytelenül jelölhetnők meg: a helyes történetsszemlélet is a történelem igazi feladatainak, a történetírás három főformájának és a történetírói tevékenység három fázisának, végül a tudomány objektívitásának a kérdését.

ORTUTAY GYULA: NYIRSEGI ÉS RÉTKÖZI PARASZTMESEK. Gvoma. 1935.

A felvett 46 — nem mindig a szó műfaji értelmében való — mesét szerző bevallott ötletszerűséggel válogatta ki. A kommentár is túlságosan rövid. A közlés mindamellettt nívósan modern és a könyv nemcsak értékes illusztrációi (Buday György 45 eredeti fametszete) miatt termelt népszerűsítésre. Minket a munka a programot hozó, elismerést és megvitatást érdemlő „Bevezetés“-e révén érdekel. (7 főleg 20 kk. — 38. ll.) Ez a népmese „exisztenciális“ jelentőségét és — az „őstípus“, meg a „kopott“ modern mese különbségein át — a mese lényegét s alapfunkcióját igyekszik keresni. Bár csak figyelemfelhívás inkább, semmint megcsinálás, véleményünk szerint új elmélyítést jelent a magyar folklóre-kutatásnak. Ebben párja a közvetlenül előtte megjelent Buday—Ortutay-féle *Székely Népballadák* c. festvékonyv (Egy. Nyomda, 1935.) bevezetésének, amennyiben t. i. ez a népballadával kapcsolatban, de már hasonló elvek szerint kísérelte meg egyes közös alaptényeknek tisztázását (v. ö. Társadalomtudomány, 1935., 35—42. ll.).

Kurze Auszüge

Der „zeitliche“ und der „zeitige“ Mensch. (Existenzialismus und Haltung.)
Von Kálmán v. Újszászy. (Sárospatak.)

Die Grundfrage dieses Aufsatzes ist die folgende: wie wird die menschliche Haltung durch die folgende These gestaltet: das menschliche Sein ist „zeitiges“ Sein, der Mensch ist „zeitiger“ Mensch. Das ist am klarsten zu betrachten, wenn wir vorher auf jene andere Frage Antwort suchen, wie die menschliche Haltung durch jene andere These gestaltet wird: das menschliche Sein ist „zeitliches“ Sein, der Mensch ist „zeitlicher“ Mensch.

„Zeitlich“ sein heisst „in der Zeit“ sein. Es sei der Grund, was es nur sein mag, dass der Mensch „in der Zeit“ ist, das „In-der-Zeit-Sein“ erlaubt uns die Voraussetzung, dass der Mensch auch etwas anderes sein kann, als zeitlich. Wenn er auch „in“ der Zeit ist, kann er sein Wesen in etwas anderem suchen als „in“ der Zeit, z. B. in dem „Ausser-der-Zeit-Sein“, in der „Zeitlosigkeit“. Der Erfolg solcher Betrachtung ist die Trennung desselben menschlichen Seins in ein zeitliches und in ein von diesem völlig abgesonderten „zeitloses“ (unzeitlich) Sein, und zwar so, dass der Mensch das letztere für wertvoller bekennt und dadurch wird die zentrale Bestimmtheit seiner Haltung, dass er aus der Zeit „heraustreten“, sich bis zur Unzeitlichkeit „emporheben“ und sich auch „in“ der Zeit, als seinem Wesen nach unzeitlich betrachten will. So ist die Haltung, die Lebensäußerungen des zeitlichen Menschen nach aussen gerichtet. Auch wenn er sich selbst betrachtet, so ist er auch aussenwärts bestimmt und betrachtet sich durch eine Abstraktion u. zw. durch sein unzeitliches Sein.

Sämtliche Taten des „zeitlichen“ Menschen sind durch den Trieb auf dieses Unzeitliche, durch das Streben nach Beweisenwollen des unzeitlichen Wesens, durch den Trieb nach Ergreifen des „wahren“ Wesens charakterisiert. Besonders auffallend ist das in der künstlerischen, religiösen, und wissenschaftlichen Tätigkeit des „zeitlichen“ Menschen. Der unzeitliche Mensch findet, dass wenn er schafft, so schaffe er unbedingt zeitenlos, werfe von sich die Schranke der Zeit ab, „flüchte“ aus der Haft der Zeit, er lebe in der Unzeitlichkeit, er erlebe das Wesen des Unzeitlichen. Auch im Mittelpunkt seiner religiösen Tätigkeit steht das Dokument seiner wesenhaften Unzeitlich-

keit dadurch, dass er aus seinem Grunderlebnis ein Dogma schafft, und in diesem Dogma will er seine Unzeitlichkeit d. h. sein „Ewig-Sein“ beweisen. Am stärksten meldet sich aber das Streben des zeitlichen Menschen nach dem Unzeitlichen in seiner wissenschaftlichen Tätigkeit, wie dies die beliebten Stichwörter seiner Wissenschaft deutlich zeigen: das „Absolute“, das „Ewig-Geltende“ usw. Kunst Religion und Wissenschaft sind also nicht nur Wege aus der Zeitlichkeit zur Unzeitlichkeit, sondern sie wachsen meistens zu einer Erlösungsform und stehen so über dem „zeitlichen“ Menschen.

Dem „zeitlichen“ Menschen gegenüber zeigt das Sein des „zeitigen“ Menschen ganz andere Merkmale. Der „zeitige“ Mensch ist nicht drinnen in der Zeit, sondern er ist seinem Wesen nach „zeitig“. Er sieht sein Wesen als eine unzergliederhafte Einheit und es fehlt ihm die, das Leben des „zeitlichen“ Menschen charakterisierende Zweiheit. Auch in seiner Haltung, in seinen Lebensäußerungen will er nichts anderes sein als eben *nur* „zeitig“. Er wendet sich in seinen Lebensäußerungen zur Zeit und nicht zum Unzeitlichen. Sein Gesicht ist ein, nach innen und nicht nach aussen gerichtetes Gesicht. Er misst den Wert seiner Tätigkeit nicht daran, wie viel unzeitliche Motive darin zu finden sind, sondern wie er der Zeit entspricht, in welchem Mass er in der Zeit wurzelt. Gegenüber der abstrahierenden Neigung des „zeitlichen“ Menschen charakterisiert den „zeitigen“ Menschen gerade die Aktualität. Dieser Grundzug seiner Haltung verursacht, dass seine künstlerische Tätigkeit stets „zeitnahe“ ist. Er will nicht das Ausserzeitliche sondern das Zeitige ergreifen und darstellen. Seine Religion ist auch kein Beweis seiner Unzeitlichkeit sondern eben seiner völligen Zeitigkeit. Der „zeitige“ Mensch steht in seiner Religion am stärksten und tiefsten im Strom der Zeit. Für ihn ist derjenige der religiöse Heros, der diese Zeitigkeit, vor dem Menschen am klarsten darstellt dadurch, dass er neben der einzigen für den Menschen möglichen Lebensart u. zw. der „endlichen Zeitigkeit“ auch auf die „ewige Zeitigkeit“ Gottes hinweist. Aber noch viel klarer als seine Kunst und Religion trägt die Wissenschaft des „zeitigen“ Menschen das Zeichen seiner Zeitigkeit an sich. Wo der Mensch sich als „zeitig“ auffasst, da bleibt für einen unzeitlichen Wissenschaftsbegriff bereits kein Raum mehr. Daraus folgt, dass die Wissenschaft des zeitigen Menschen nie seine Herrin, sondern stets seine Dienerin sein muss. Die Wissenschaft ist die Evidenzhaltung in der Logik dessen, was der „zeitig“ endliche Mensch in der religiösen Ebene erlebt hat u. zw.: dass er neben der „ewigen Zeitigkeit“ Gottes die „endliche Zeitigkeit“ ist. Seine wissenschaftliche Erkenntnis ist also durch das religiöse Erlebnis d. h. durch den, das Erlebnis erweckenden Glauben bestimmt. Dieses „an-den-Glauben-gebunden-Sein“ sichert seiner wissenschaftlichen Erkenntnis den objektiven Charakter.

Die reine Rechtslehre und die anschauungstheoretische Rechtslehre. — Von Dr. Tibor Vas.

In diesem Artikel habe ich die neu-kantische, erkenntnistheoretische reine Rechtslehre Kelsens mit der anschauungstheoretischen Rechtslehre von Horváth verglichen. Ich bezeichnete als Hauptfehler der erkenntnistheoretischen Rechtslehre, dass sie das Recht als eine Erkenntnis auffasst. Diese Auffassung nimmt

auch Kelsen an, darum sucht er die Methode der Rechtslehre, da er mit Hilfe der Kategorien und der reinen Methode die apriorische Rechtserkenntnis erzeugt. Die anschauungstheoretische Rechtslehre erhebt, dass es im Rechte zwei Erkenntnisse und zwar Wert und Wirklichkeit gibt. Da Wert und Wirklichkeit als Erkenntnisgegenstände keine gemeinsame Erkenntnis haben, können wir die Fragen der Rechtslehre aus erkenntnistheoretischem Standpunkte nicht lösen. Darum ist das Recht eine solche Anschauung, in der wir die Wirklichkeit und das Wert zusammenschauen. Die Methode der erkenntnistheoretischen Rechtslehre ist konstitutiv, die der anschauungstheoretischen ist reflektierend, diese ist die synoptische Methode.

Ich konnte feststellen, dass Kelsen in seinem Werke „Reine Rechtslehre“ sich der anschauungstheoretischen Rechtslehre näherte. Ich erwies, dass auch die Wirklichkeitselemente in seiner Theorie eine Bedeutung gewinnen und damit wird die reine Normativität seiner Theorie gestört. In diesem Werke untersucht er auch die Richtigkeit des Rechts. Auf Grund beider Theorien habe ich die Frage des Rechtsbegriffs, der Rechtsanwendung, des Werts und der Wirklichkeit behandelt. Ich wies auf die Richtigkeit der anschauungstheoretischen Rechtslehre hin, da ich die zwei Erkenntnisgegenständlichkeiten des Rechts annehme. Das Wesen des Rechts ist das Verfahren, sein Ziel ist die relativ grösste gesellschaftliche Freiheit.

Eine neue Ethik. (Das neue Buch Bruno Bauch's.) Georg v. Bartók.

B. Bauch's Buch: „Grundzüge der Ethik“ bedeutet eine wertvolle Bereicherung der philosophischen Literatur. Es klärt den Sinn der Sittlichkeit mit einer in der letzten Zeit kaum erreichten Tiefe und Klarheit auf. Das Werk wird einerseits durch die grosse Lebensnähe, anderseits aber durch das tiefe Eindringen in den stark verwickelten Sinn des sittlichen Wertes charakterisiert. Der Wert soll das Leben durchdringen, das Leben soll den Wert in sich aufnehmen — damit hängt hier alles zusammen. In Hinsicht auf den Wert des Lebens ist also jede Tat wichtig, selbst jene, die nicht begangen wird. Das sittliche Individuum ist für jede seiner Taten verantwortlich. Diese Verantwortlichkeit bekommt nur dann einen Sinn, wenn wir die Tat immer an einer Aufgabe messen. Wo zwischen Tat und Aufgabe diese Spannung fehlt, dort ist keine Verantwortlichkeit. Das sittliche Bewusstsein ist durch sein eigenes Gesetz zur Verwirklichung des in der Aufgabe innewohnenden Wertes verpflichtet. Das durch die Pflicht gebundene Bewusstsein ist also Wertbewusstsein, das zwar auch andere Werte anerkennt, aber einzig und allein die Verwirklichung des sittlichen Wertes fordert. Von diesem Punkte aus werden dann in dem Buche die Fäden klargelegt, welche den sittlichen Wert mit den Werten im allgemeinen verbinden. Bauch weist ganz entschieden auch darauf hin, dass von einer sittlichen Beurteilung erst dann die Rede sein kann, wenn uns schon ein sittliches Prinzip zur Verfügung steht; dieses Prinzip ist vom Subjekt unabhängig, steht über ihm und ist also eben deshalb für eine jede Tat des Subjekts gültig. Im Laufe dieser Ausführungen bekommen wir ein sehr klares Bild über den Ort, den der hypothetische Imperativ in dem Bereiche der Sittlichkeit einnimmt. Er ist die Wirkensforderung dem kategorischen Imperativ gegen-

über, welch' letzterer sich an den Willen wendet. Der hyp. Imp. verleiht dem Individuellen dem Subjektiven allgemeinen Sinn und ist daher viel wichtiger als es Kant angenommen hat. Am stärksten äussert sich die Lebensnähe in den Ausführungen über das Verhältnis des Wertes zur Wirklichkeit und in denen, die sich daran anschliessen. Hier kann der Grundsatz folgendermassen formuliert werden: das Sollen (die Forderung) ist nicht wirklich, aber es soll verwirklicht werden. Durch diese Verwirklichungen verändert und entwickelt sich das Ich ständig und durch sie wird aus der Person Persönlichkeit. Hier erklärt B. die ethische Wichtigkeit des Staates und der Nation, der Familie und der Schule. Diese gedrängten und doch, oder aber eben dadurch klaren Ausführungen klingen dann in der Behandlung des Freiheits-Problems aus. Die Freiheit bedeutet nach B. nicht ein Freisein von der Kausalität, sondern ein Freisein zu Aufgaben, Zielen, Werten. Hier klären besonders jene Auseinandersetzungen viele Schwierigkeiten auf, die sich auf das Verhältnis zwischen Ziel und Mittel beziehen. Die kausale Reihe führt zeitlich vom Zweckwollen zum Mittelwollen; die teleologische aber vom Zweck zum Mittel aber nicht zeitlich kausal. Ein jedes Zeitalter wird dadurch charakterisiert, was für einen Wert es für sich als zu verwirklichenden setzt und da die Tat immer in einem Augenblick vor sich geht, so schliesst der Augenblick auch die Ewigkeit in sich.

